الدين

والبناء الاجتماعي

الجزء الثاني

الطبعة الأولى

١٤٠١هـ - ١٩٨١م



للنشر والتوزيع والطباعة

جدة - المملكة العربية السعودية - تليفون: ٦٤٢٦٦١٠ - ص.ب: ٤١٤٦ - س.ت: ٨٤٢٨ - برقيا: مشكاتنا

الدين والبناء الاجتماعي

الجزء الثاني

التحليل البنائي الوظيفي
في مجال العلوم الاجتماعية

دكتور نبيل محمد توفيق السمالوطي

أستاذ علم الاجتماع المشارك - كلية الشريعة واللغة العربية
أبها - جامعة محمد بن سعود الإسلامية



للنشر والتوزيع والطباعة
برقيا : مشكاتنا - ص.ب : ٤١٤٦



بسم الله الرحمن الرحيم

وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأُمْلِى لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ ﴿١٨٣﴾

سورة الأعراف ١٨١، ١٨٢

محتوى الكتاب



مقدمة

على الرغم من تعدد الآراء والاتجاهات السوسيولوجية بصدد محاولة تفسير الظواهر الدينية، فإن الثابت تاريخياً وإجتماعياً أنه لم يظهر مجتمع يخلو من ظواهر دينية بأي شكل من الأشكال- وعمومية هذه الظواهر الدينية تشير إلى فطرية النزعة الدينية عند الإنسان وهي حقيقة قررها الإسلام الحفيف في مصدريه الأساسيين وهما الكتاب والسنة. وتحتل الدراسات الدينية أهمية خاصة في الفكر السوسيولوجي حيث تخصص أحد فروع علم الاجتماع في دراسة الدين والظواهر الدينية دراسة علمية من خلال الأساليب المنهجية المستخدمة في علم الاجتماع إلى جانب استحداث مجموعة أُخرى من الأساليب المنهجية التي تناسب دراسة تلك الظواهر، وذلك الفرع هو علم إجتماع الدين Sociology of Religion وهو فرع له أصوله ومناهجه وميدانه المستقل للدراسة أو موضوعه المتميز وله تاريخه ونظرياته وإتجاهاته.... ونحن لا نعني بهذا القول إمكان دراسة الظواهر الدينية بعيداً عن بقية ظواهر المجتمع ونظمه ومكوناته البنائية والتنظيمية الأُخرى نظراً للتساند والتفاعل والتداخل والتكامل بين مختلف مكونات البناء الاجتماعي، وإنما نشير فقط إلى تزايد ظاهرة التخصص العلمي وهي ما يمكن أن نسميه تفتيت العلوم بشكل مزعج نظراً لازدياد الحجم الهائل من المعارف والمعلومات المتراكمة حول كل موضوع فرعي من موضوعات أي علم من العلوم. والواقع أن ظاهرة التخصص العلمي الدقيق تمثل خطورة متزايدة في مجال عمليات التفسير والتحليل والفهم خاصة فيما يتصل بالإنسان وتاريخه ومجتمعه وثقافته. فالظواهر الإنسانية أو الاجتماعية أو الثقافية أو

التاريخية لا يمكن فهمها من خلال الرجوع إلى عامل واحد، وإنما يتطلب هذا الفهم إستخدام المدخل التكاملي في الدراسة Interdisciplinary Approach . ففي أي مجتمع يتداخل النظام الديني مع بقية النظم الإقتصادية والسياسية والأسرية والتربوية، ذلك التداخل هو ما يطلق عليه الإرتباط الوظيفي Functional Interconnection أو التساند الوظيفي Functional Interdependence بين مختلف ظواهر المجتمع ولهذا يجب أن يفهم من إختلاف وتشعب فروع علم الاجتماع أن الهدف هو زيادة الفهم والتعمق في الدراسة، مع الرجوع إلى التحليل الوظيفي التكاملي عند محاولة التفسير والتحليل.

ونحن هنا لا نقدم دراسة مدرسية في علم الاجتماع الديني وإنما نركز على تقديم نموذج من الدراسة أو التحليل السوسيولوجي للظواهر الدينية مع ربطها باستمرار بالبناء الاجتماعي، ومناقشة الاتجاهات والنظريات المتصارعة في مجال علم الاجتماع من منظور الدين الإسلامي الحنيف.

وإستكمالاً للجزء الأول الذي ركزت فيه على التحليل البنائي الوظيفي للحياة الاجتماعية في مجال علمي الاجتماع والإنسان، فسوف نتناول في الفصل الأول من هذا الجزء التفسير العلمي للنظام العقدي والشعور الديني داخل مجتمع الإنسان، ونتناول في الفصل الثاني مختلف المدارس والنظريات والاتجاهات السوسيولوجية التي حاولت تفسير نشأة النظام الديني والشعور الديني عند الإنسان، مع مناقشتها مناقشة نقدية في ضوء حقائق الإسلام الأساسية. وقد خصصت الفصل الثالث لعرض أهم الاتجاهات السوسيولوجية المعاصرة والمتصارعة حول طبيعة النظام الديني وعلاقته بمكونات البناء الاجتماعي، حيث ركزت على عرض الاتجاهات المادية والقيمية والبيئية والوظيفية والتطورية والانتشارية وعلاقة الدين بالتدرج الاجتماعي، مع نقد هذه الاتجاهات ومناقشتها من المنظور الإسلامي.

والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل

أبها في ٧ / ١١ / ١٤٠٠ هـ

دكتور نبيل محمد توفيق السمالوطي

الفصل الأوّل

التفسير العلمي للنّظام العقدي
والشعور الديني

١- مشكلات التحديد السوسيولوجي للظواهر الدينية.

٢- مفهوم الدين.

٣- التصور القرآني للدين.

٤- الدين في الفكر السوسيولوجي الغربي وصعوبة التحديد.

٥- مناقشة ووجهة نظر.

٦- فطرية النزعة الدينية عند الإنسان.

٧- بعض النظريات المفسرة للدين ومناقشتها.

أ - نظرية «برجسون» ومناقشتها.

ب - نظرية «كومت» ومناقشتها.

٨- حتمية الدين والشعور الديني عند الإنسان.

٩- مراجع الفصل الأول.



مشكلات تحديد مفهوم الدين في الفكر السوسيولوجي

ولا بد لأية دراسة لأي موضوع مِن البدء بتحديد المفاهيم، وإذا كان موضوعنا هنا هو الدين فلا بد من تعريف الدين. ويدلنا استعراض التراث السوسيولوجي حول قضية الدين. فالباحث «كاير» Carrier يشير في دراسته له سنة ١٩٦٠ إلى أن «لوبا» Leuba أورد سنة ١٩١٢ (٤٩) تعريفاً للدين وأضاف إليهم تعريفين من عنده[١]، ومع هذا فلا يوجد بينهاتعريف متفق عليه أو حقق حداً أدنى من الاتفاق بين الباحثين. وقد عقدت عدة مؤتمرات وندوات علمية لتحديد معنى الدين فشلت جميعها في التوصل إلى تعريف يتفق حوله علماء الاجتماع. ففي سنة ١٩٢٧ عقدت «جريدة الأديان» Journal of Religion ندوة علمية Symposium لتحديد معنى الدين لم تصل إلى التعريف المنشود المتفق عليه. وقد وصل الأمر «بوالتر كلارك» Walter H. Clark إلى أنه جمع في دراسة له سنة ١٩٥٨ مجموعة من الإجابات المختلفة المتباينة إستقاها من (٦٣) عالم اجتماعي تحاول كلها الاجابة عن السؤال التالي: ما الذي يؤلف أو يشكل الدين؟ What Constitutes Religion ?[٢]. ومصطلح الدين شأنه في الفكر السوسيولوجي شأن العديد من المصطلحات الأخرى- أبسطها مصطلح المجتمع نفسه- التي لا يوجد اتفاق حولها بين المشتغلين بعلم الاجتماع. وقد أشار «ماكس فيبر» M. Weber في دراسته سنة ١٩٢٢ إلى أن تحديد ماهية الدين أمر لا يمكن البدء به في بحث حول الدين، ولكنه يمكن أن يكون في نهاية مثل هذا البحث * ويؤكد «إميل دوركيم» E. Durkheim أهمية التعريف بقوله[٤]» لما

* Weber said. A definition of What religion - is, Cannot possiblystandat the begining but could =

كان علم الاجتماع الديني يعالج الحقائق الدينية، فإنه يجب البدء بتحديدها أو تعريفها»■.غير أن هذا الرأي الذي أبداه دوركيم في مقاله حول تحديد الظاهرة الدينية سنة ١٨٩٩ لا يجعله بعيداً عن رأي «فيبر» كما يبدو ذلك لأن دوركيم يؤكد في موضع تال أن الخطأ الشائع في كل تعريفات الدين التي استعرضها ودرسها هي أنها تحاول تحديد مضمون الدين The Content of Religion في عبارة واحدة. وهو يرفض هذا الأمر لأن تحديد مضمون الدين يحتاج أولاً إلى مجموعة من الدراسات المتعمقة ولا يمكن أن نصل إليه إلا بعد إجراء هذه الدراسات. وحتى في تعريف دوركيم للدين- والذي سوف نشير إليه فيما بعد- يؤكد هذا الباحث أن ما يمكن ملاحظته أو دراسته من الخارج دراسة شيئية- طبقاً لتصوراته المنهجية- هو الشكل الخارجي الجلي من الظواهر الدينية The exterior and conspicuous form of religious phenomena.

ولعل الخلاف بين الباحثين يظهر حول تحليل المادة الإثنوجرافية المجمعة من الدراسات الواقعية للمجتمعات، ما الذي يمكن إعتباره ظواهر دينية وما هي الظواهر التي يمكن إخراجها عن هذا الإطار. والواقع- كما يشير إلى هذا «شنيدر» Schneider و«وليامز» Williams بحق أن تحديد مجال الظواهر الدينية أو المجال العام للدين ليس من إختصاص علم الإجتماع وحده، فهناك فروع أخرى من المعارف والعلوم قادرة على أن تدلي بدلوها في هذا الصدد[٥]. وإذا كان بعض علماء الاجتماع يؤكدون أن الدراسات المقارنة للنظم الدينية في الكثير من مجتمعات العالم تشير إلى أن الدين أو النظم الدينية تعالج القضايا والممارسات التي تتعلق بالمقدس The sacred والمتعال المجاوز للوجود المادي Transcendent والمطلق Ultimate فإن هناك من الدراسات ما يدخل ظواهر أخرى، مثال هذا أن الدارسين لبعض الديانات مثل ديانة أهل جاوه Javanese Religion يؤكدون أن نقاط التركيز الثلاث التي تحتل أهمية كبرى للدين في جاوا هي «الآداب العامة أو آداب المعاشرة» Etiquette والفن Art والممارسات الروحية الغامضة Mystical.

= perhaps stand at the conclusion of an inquiry such as the following.

■. Since the sociology of religion treats religious Facts it must begin by defining them »

Practice (٦). ولعل هذا هو ما يحدو «بشنيدر» إلى القول بأن عدم إمكانية وإصدار تعميمات صادقة ومتفق عليها حول مفهوم ومضمون الدين قد يرجع إلى سببين متناقضين وهي- قلة المعلومات Inadequacy of Knowledge كما قد يرجع إلى كفايتها وكثرتها ولاختلاف حول ما يعد ظاهرة دينية بين المجتمعات.

ونتيجة للخلاف حول تحديد الدين، فإن هناك خلافاً حول تحديد مجال الدراسة في علم الاجتماع الديني. ويحدد «واتش» Wach مجال الدراسة في هذا العلم الأخير بأنه دراسة العلاقة المتبادلة بين الدين والمجتمع (٧) Interrelation of Religion and Society. مع فحص أشكال التفاعلات التي تحدث بينهما، مع دراسة الدوافع الدينية Religious Impulses والأفكار الدينية R. Ideas والنظم الدينية من حيث تأثيرها وتأثرها بالقوى الاجتماعية Social Forces والتنظيم الاجتماعي Social Organization والتدرج الطبقي الاجتماعي Stratification. وهذا القول «لواتسن» يشير إلى أنه من الممكن لعالم الاجتماع أن يدرس الجوانب السوسيولوجية للدين، لكنه لا يسهم في تحديد الظاهرة الدينية بدقة، وبالتالي لا يسهم في التحديد الدقيق لمجال الدراسة في علم الاجتماع الديني. وكما يشير «شنيدر» فإن غياب التحديد الدقيق- في إطار علم الاجتماع- لمتضمنات الظاهرة الدينية يجعلنا نكتفي بالقول أن علم الاجتماع الديني هو مجموعة الدراسات التي يقوم بها المشتغلون بعلم الاجتماع الديني، وهذا التعريف الاجرائي بالطبع لا يفيدنا في تحديد مجال الدراسة بالدقة العلمية المنشودة(٨).

مفهوم الدين:

إذا ما رجعنا إلى القاموس المحيط أو إلى لسان العرب أو إلى غيرهما من المعاجم نجد عدة معانٍ متناقضة للدين، فالدين هو المُلْك وهو الخدمة وهو العز وهو الذل وهو الإكراه وهو الإحسان وهو العادة وهو العبادة وهو القهر والسلطان وهو التذلل والخضوع وهو الطاعة وهو المعصية وهو الإسلام والتوحيد وهو اسم لكل ما يعتقد أو لكل ما يتعبد الله به.. الخ(٩). والواقع أن الكلمة المراد

شرحها ليست كلمة واحدة بل ثلاث كلمات، أو إنها بعبارة أدق تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب.

فكلمة «الدين» تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه «دانه يدينه»، وتارة من فعل متعد باللام «دان له»، وتارة من فعل متعد بالباء «دان به» وباختلاف الاشتقاق تختلف الصور المعنوية التي تعطيها الصيغة. ويوضح ذلك الدكتور محمد عبد الله دراز في دراسة ممتعة له بعنوان «بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان بما يلي:-

أولاً: إذا قلنا (دانه دِيناً) عنينا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه ودبره وقهره وحاسبه، وقضى في شأنه وجازاه وكافأه. فالدين في هذا الاستعمال يعطينا معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير والحكم والمحاسبة... ومن ذلك «مالك يوم الدين» أي يوم المحاسبة والجزاء. وفي الحديث «الكيس من دان نفسه» أي حكمها وضبطها، والديان الحكم القاضي.

ثانياً: وإذا قلنا (دان له) قصدنا انه أطاعه وخضع له فالدين هنا هو الخضوع والطاعة والعبادة والورع. ومن هذا المنطلق يمكن فهم معنى أن الدين لله أن الحكم لله أو أن الخضوع له سبحانه. ويجب أن نلاحظ أن هذا المعنى مرتبط بالأول فدان فلان له أي قهره على الطاعة فخضع وأطاع.

٣- وأما قولنا «دان بالشيء» فإن معناه اتخذه ديناً ومذهباً وهذا يعني أن المقصود بالدين المذهب أو العقيدة التي يعتنقها نظرياً وعملياً. ومن الواضح أن هذا المعنى الثالث غير منفصل عن المعنيين السابقين لأن العقيدة التي يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ويلتزم بها.

وكما يذهب الدكتور محمد عبد الله دراز فإن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وإنقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً، وحكماً والزاماً، وإذا قصد بها الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي

الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها. ونستطيع القول أن مادة الدين كلها تدور حول معنى لزوم الأنقياد، فالدين في الاستخدام الأول يشير إلى إلزام الانقياد، وفي الاستخدام الثاني يشير إلى التزام الانقياد، وفي المعنى الثالث يشير إلى المبدأ الذي يتم الانقياد له. وإذا ما حاولنا إيجاد الارتباط بين الدَّيْن (بفتح الدال) والدِين (بكسر الدال) نجد أن اللفظين يتضمنان معنى الالزام، وان كان المعنى الأول يشير إلى الإلزام المالي بينما يشير الثاني إلى الإلزام الأدبي. ولعل هذا البيان يوضح خطأ وجهة نظر بعض المستشرقين الذاهبين إلى أن مادة «ديـن» لها أصل عبري أو فارسي وأنها دخيلة على اللغة العربية، وهدفهم الخبيث من وراء هذا الزعم الخاطىء هو تجريد العرب من كل فضيلة بما فيها فضيلة البيان وهي أبرز قدرات العرب(١٠).

وإذا رجعنا إلى معاجم اللغة العربية وكتب التفسير نجد مجموعة متعددة من المدلولات لكلمة الدين. فهو معناه الملك والسلطان، ومعناه الطاعة والعبودية، ومعناه العقيدة والملة، ويقصد به الطريقة والمنهاج كما يقصد به شريعة الإسلام.

والدين بمفهومه الذي يدرس في العلوم الاجتماعية وتاريخ الأديان يقصد به ظاهرة إجتماعية لها جانبان هما.

أ- جانب نفسي Psychological State وهي حالة ذاتية Subjective وهي حالة داخلية يستشعرها المتدين والتي يطلق عليها حالة التدين (حالة الانقياد والاذعان للمعبود).

ب- جانب موضوعي خارجي أو واقعة موضوعية Objective Event يمكن دراستها من الخارج دراسة شيئية ويمكن بهذا دراستها من خلال منهج علم الاجتماع. وهذا الجانب يتضمن العادات والشعائر والمباني- المعابد والروايات المأثورة والمعتقدات والمبادىء التي تدين بها الأمة أو الشعب أو مجتمع ما.

وإذا كان الدين يمثل الإلزام والإذعان والخضوع، إلا أنه لا يمكن أن نطلق على كل إنقياد مصطلح «ديـن» فخضوع المغلوب للغالب وطاعة الناس

للحكام وتعظيم المرءوس لرئيسه وطاعة الابن أباه ليس له علاقة بقضية الدين بالمعنى الفني الإصطلاحي، ولا يمكن أن نطلق على كل مذهب- علمي أو فلسفي- مصطلح الدين ذلك أنه إلى جانب الخضوع والانقياد هناك خصائص أخرى لا بد من توافرها في الفكر والسلوك والشعور الديني. هذه الخصائص التي تعد جوهرية في كل الأديان هي موضوع الدراسة في علم دراسة الأديان دراسة مقارنة (الأديان المقارنة) Comparative Religion.

وتشير دراسات علم الاجتماع إلى أن الدين- كمنهج لا بد منه لحياة الفرد والجماعة له أساسه الفطري- يرتبط- في علاقة تأثير وتأثر وتساند Interdependence- ببقية المكونات المؤلفة للبناء الاجتماعي داخل كل مجتمع. وعلى عكس التصور الماركسي الزائف الذي يعد الدين ضمن مكونات البناء العلوي .Supra- Structure والذي يتشكل ويتأثر بفعل البناء الأساسي .
Infra- Structure وهو البناء الاقتصادي (علاقات وقوى الانتاج).

فالواقع- كما يشير إلى هذا «ماكس فيبر» Max Weber وكما تشير دراسات النظم الاجتماعية داخل المجتمعات المختلفة- القديمة والحديثة- فان هناك تفاعلاً متبادلاً بين جميع النظم، ذلك التفاعل يبرز أهمية النظام الديني أو العقدي وأثره الواضح على بقية النظم الاجتماعية الأخرى- الأسرية والاقتصادية والسياسية والعقابية والتربوية... الخ. ويقصد بالنظام الديني أو العقدي ذلك النظام من المعتقدات الذي يمد الإنسان بتفسير لحقيقة الحياة والوجود وحقيقة الإنسان وواقعه ومركزه من هذا الكون وغاية الوجود والكون والإنسان ومصيره، وسبب التفاوت الواضح بين الناس وهدفه... هذا إلى جانب الطقوس أو الشعائر التي يمارسها الناس للتقرب من المقدس وعلاقة الإنسان بالإله وانعكاس هذه العلاقة على علاقته ببقية أعضاء مجتمعه، والأثر الذي يمارسه الدين (العقيدة) على السلوك الاجتماعي للإنسان- السلوك الاقتصادي، السلوك الأسري (الزواجي- العلاقة بين الزوجين، العلاقة بين الآباء و الأبناء- الميراث- أسلوب حل المشكلات..) والسلوك التربوي والسلوك العقابي... الخ.

مفهوم الدين في القرآن الكريم:

ويذهب أبو الأعلى المودودي في دراسة له بعنوان «المصطلحات الأربعة» إلى انه لكل أمة منهج في الحياة ينبثق عن دينها، وإذا كان منهج الحياة لهذه الجماعة أو تلك من صنع الله سبحانه أي صادراً عن عقيدة ربانية فهذه الجماعة في دين الله، أما إذا كان المنهج الذي يصرف حياة هذه الجماعة من صنع الملك أو الأمير أو القبيلة أو الشعب، أي انه صادر عن مذهب أو تصور أو فلسفة بشرية فهذه الجماعة في دين الملك أو دين الأمير أو دين القبيلة أو دين الشعب وليست في دين الله لأنها لا تتبع منهج الله المنبثق أساساً عن دين الله دون سواه[11].

وإذا ما حاولنا التعرف على مفهوم الدين عند المسلمين وفي الفكر الغربي نجد أن من أشهر التعريفات الإسلامية للدين أنه «وضع إلهي سائغ لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل» وهذا يشير إلى أن الدين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات. وقد جاء لفظ الدين في القرآن الكريم بعدة معانٍ مترابطة «ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن» [النساء (١٢٥)] أي أحسن طاعة وعبودية ودان لله بمعنى أطاعه وأحبه وخافه. وقال عزَّ وجلَّ «وكنا نكذب بيوم الدين» [المدثر (٤٦)] وقوله تعالىٰ «مالك يوم الدين» أي يوم الحساب والجزاء أو يوم الملك الحقيقي حيث يتساوى جميع الخلق يوم القيامة وينادي يومئذٍ «لمن الملك اليوم؟.. لله الواحد القهار» [غافر (١٦)] وقال تعالىٰ عن يوسف عليه السلام «ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك» [يوسف (٧٦)] أي في قانون الملك ونظامه وشريعته. وقوله تعالىٰ «الزانية والزاني فإجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله..» [النور (٢)] أي في حكم الله وقانونه السماوي. ويأتي لفظ الدين في القرآن الكريم بمعنى المنهج والطريقة يقول تعالىٰ «لكم دينكم ولي دين» [الكافرون (٦)] أي لكم منهجكم وطريقتكم في عبادة غير الله ولي منهجي وطريقتي في عبادة الله وحده دون سواه. ويأتي الدين في القرآن الكريم بمعنى العقيدة والملة حيث يقول تعالىٰ «شرع لكم من الدين ما

وصى بها نوحاً والذي أوحينا إليك» [الشورى (١٣)] ويأتي الدين في القرآن الكريم بمعنى نظام الحياة عامة عقيدة وشريعة وخلقاً حيث يقول تعالىٰ «إن الدين عند الله الإسلام» [آل عمران (١٩)] وقوله سبحانه «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» [آل عمران (٨٥)].

هذه هي المعاني الصحيحة للدين كما وردت في القرآن الكريم. ويذهب الأستاذ أبو الأعلى المودودي في دراسة له بعنوان «الدين القيم» أن الإسلام منهاج للحياة وطراز خاص للتفكير والعمل، وهو إلى جانب ذلك يعني طاعة الإنسان لربه وانقياده له وإسلام وجهه إليه، وأن يقبل المسلم المنهاج الفكري والعملي الذي أنزله الله لهداية البشر، ويتبعه منقاداً له منسلخاً من الفوضى الفكرية والعملية.

الدين في الفكر السوسيولوجي الغربي وصعوبة التحديد.

سبق أن أشرنا أن تعريف الدين يجب أن يمتد ليشمل الاتجاهات الدينية على كل الشعوب والمجتمعات، فإذا كان الدين عند الله الإسلام، فلم يوجد مجتمع بدون شكل ما من أشكال الدين، والحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان هي أنه ليست هناك جماعة إنسانية ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها في هذه المسألة رأياً معيناً حقاً أو باطلاً، يقيناً أو ظناً، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها، والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها. وعلى الرغم من أن المذاهب الطبيعية والخرافية التي تؤله أوثاناً كالحيوانات أو النباتات أو مظاهر طبيعية كالشمس والقمر والريح... وعبادة التماثيل أو الجن أو الملائكة أو أرواح الأسلاف، ديانات باطلة إلا أن القرآن الكريم يطلق عليها أدياناً حيث يقول تعالىٰ «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه» [آل عمران ٨٥] ويقول سبحانه «لكم دينكم ولي دين» [الكافرون ٦].

والوصول إلى تعريف للظاهرة الدينية يمكن أن ينطبق على ديانات كل المجتمعات والشعوب أمر صعب لأن الباحث سيجد نفسه أمام مجموعة متباينة

من الديانات أو المذاهب لا تكاد تجمعها وحدة عامة بحيث يمكن أن نصل بصددها إلى تعريف جامع مانع[١٢]. وفضلاً عن هذا فإن لكل دين من الأديان فرقاً ومذاهب ومللاً ونحلاً وطوائف مختلفة، قد تصل في اختلافاتها وتفريعاتها إلى حد تبتعد معه عن المبادىء الرئيسية التي ترتكز عليها العقائد الدينية. والظواهر الدينية- شأنها في ذلك شأن كل النظم الاجتماعية- يعتورها التطور والتشعب والتفريع. ولا شك أن هذا التحول الدينامي في الوضعية الدينية قد يبعدها عن أصلها في نقائها وصفاء جوهرها، الأمر الذي يتطلب من الباحث دقة التحليل وحيدة في التقدير وموضوعية في البحث والتحديد.

وسنعرض فيما يلي لآراء العلماء والباحثين حول مفهوم الدين، علماً أن العديد منهم قد تأثر بشكل واضح باتجاهاتهم الدينية الخاصة، على نحو قد تبدو فيه المغالاة واضحة بحيث لا تكاد تنطبق إلا على الديانات السماوية فقط أو على الديانات التي تعتنقها شعوب كبيرة العدد كالبوذية مثلاً*، ونحاول الاستعانة بنتائج الأبحاث الحقلية في علوم الإنسان (الانثروبولوجيا) من أجل الوصول إلى تعريف عام وشامل بقدر الامكان.

حاول فريق من العلماء تحليل الدلالة اللغوية لكلمة دين في اللغة الانجليزية والفرنسية Religion[١٣] وهي كلمة مشتقة من اللاتينية وقد اختلف العلماء في هذا الصدد حيث ذهب البعض وعلى رأسهم «جييو» Guyau إلى أن هذا اللفظ مشتق من «الفعل اللاتيني» Religare بمعنى جمع أو ربط.. وقد أخذ «دي لاجراسري» Dela Grasserie بهذا المعنى حيث ذهب إلى أن الدين هو إرتباط جماعة إنسانية بإله أو بآلهة وكل ديانة تجمع بين معتنقي الديانة- الأحياء

---

*يذهب بعض الباحثين- مثل «إميل دوركيم»، و «سالومون ريناك» إلى ضرورة حذف فكرة الإله الخالق اللانهائي الذي لا يحيط به تصور من التعريف الجامع للأديان وهذا يعني استبعاد فكرة الألوهية بكل معانيها من هذا التعريف محتجين بأنه يوجد في الشرق مجموعة من الديانات- كالبوذية والكونفشسيوسية والجاينية تقوم على أساس أخلاقي بحت. والواقع أنه لم توجد جماعة إنسانية لم تتخذ إلهاً لأن النزعة الدينية نزعة فطرية. وحتى الديانات المشار إليها لا تنكر الآلهة الهندية المسماة «أندرا» و «أجني» و «ثارونا»... إلخ ويجب أن نعيد النظر في صحة تسمية مثل هذه الديانات- بلا آلهة- أدياناً، لأن الدين- بمفهومه اللغوي يعني الاعتقاد في شيء يدين له المرء بالولاء والطاعة.

والأموات- وآلهتهم في مجتمع واحد يعد جزءاً لا ينفصل عن الكون الطبيعي. وبالبشر بعلاقات حب أو كره ويتجلى ذلك بشكل واضح في أساطير اليونان والرومان وكما تصوره الألياذة والأودسا عن الآلهة والأبطال. وهذا المعنى هو الذي يهتم به الميثولوجيا الأسطورية ولا شك انه يستحيل القول بأن العلاقة بين الآلهة والبشر أو الإله والبشر تتخذ هذا المظهر الأسطوري بالنسبة لكل الديانات. ويذهب الفريق الآخر ويمثله «روجيه باستيد» R. Bastide و«جيفونز» Jevons[١٤]، إلى أن كلمة Religion ترجع إلى الفعل اللاتيني Religere الذي يشير إلى مفهوم العبادة القائمة على الخشوع والرهبة والإحترام. غير أن هذا التصور الديني يقتصر على الديانات السماوية، ذلك أن الدراسات الانثروبولوجية الحقلية في الشعوب البدائية تطلعنا على نماذج من الدين والعبادة تخلو من الخشوع والخوف بل ومعاملة الإله- في الديانات الوثنية- معاملة سيئة خاصة إذا مروا بمحنة أو بهزيمة كما كان يفعل بعض عرب الجاهلية من تحطيم للأصنام عقب الهزيمة في الحرب.

ويهمنا الآن أن نستعرض عدداً من تعريفات علماء الغرب للدين، ثم نتعرض لها بالمناقشة فيما بعد.

يذهب «سيسيرون»Ciceron المشرع الروماني إلى أن الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله- وذلك في كتابه عن «القوانين».

ويذهب الفيلسوف النقدي الألماني عمانويل كانت Kant في دراسة له بعنوان «الدين في حدود العقل» إلى أن الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر الهية.

ويذهب عالم الاجتماع البريطاني «هربرت سبنسر» H. Spencer في دراسة له بعنوان «المبادىء الأولى»[١٥] إلى أن العنصر الأساسي في الدين هو الإيمان بالقدرة اللانهائية أي التي لا يمكن تصور نهايتها الزمانية أو المكانية.

ويذهب أحد علماء الانثروبولوجيا الثقافية وهو «تايلور» Tylor إلى أن الدين هو الاعتقاد بوجود أرواح (وهو زعيم النزعة الاحيائية Animism ومن أشهر كتبه الثقافة البدائية[١٦].

ـويذهب «ماكس مولر» M. Moller إلى أن الدين هو في جوهره محاولة للتعبير عما لا يمكن تصوره والتطلع إلى الله باعتباره الكمال المطلق اللانهائي أو هو حب الله.

ويذهب «إميل برنوف» E. Burnouf في دراسة له عن علم الديانات إلى أن الدين هو العبادة والعبادة عمل مزدوج فهي عمل عقلي حيث يعترف الإنسان بقوة سامية وعمل قلبي حيث يتوجه الإنسان إلى طلب الرحمة من هذه القوة[١٧].

ويذهب «ريفيل» Revil في دراسة له «عن مقدمة تاريخ الأديان» إلى أن الدين هو توجيه الإنسان سلوكه وفقاً لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية يعترف لها بالسطان عليه وعلى سائر العالم ويطيب له أن يشعر بالاتصال بها.

ويذهب «جويوه» Guyau في كتاب له بعنوان «لا دينية المستقبل» أن الديانة هي تصور المجموعة العالمية بصورة الجماعة الانسانية والشعور الديني هو الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون.

ويعرف «ميشيل مابير» في كتابه «تعاليم خلقية ودينية» الدين بأنه جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله ومع الناس وفي حق أنفسنا.

ويعرف «سلفان بيريسيه» S. perisse في كتاب «العلم والديانات»الدين بأنه الجانب المثالي في الحياة الإنسانية.

أما «سالومون ريناك» S. Reirach في كتابه «التاريخ العام للديانات» إلى أن الدين هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا.

ويذهب «جيمس فريزر» J.Frazer إلى أن نشأة الدين تبدأ بظهور فكرة تقوم على أساس عبادة الأرواح الطبيعية أو أرواح الأفراد، أي انها تقوم على أساس الاعتقاد بوجود قوى غيبية غير مشخصة.

وقد طرحت المدرسة الفرنسية في علم الاجتماعية بزعامة إميل دوركيم

E. Durkheim تصوراً خاصاً للدين يقوم على أساس التمييز بين جانبين في كل دين وهو قسم العقائد، وقسم العبادات.

وتتمثل العقائد في مجموعة من الحالات الفكرية أو التصورات العقلية، أما العبادات فهي مبادىء عملية تتعلق بالتقرب من المقدس. وتقوم العقائد أساساً على تقسيم الوجود إلى ما هو مقدس وما هو علماني. ويؤكد أنصار هذه المدرسة أنه ليس من الضروري أن يكون الشيء المقدس إلهاً مشخصاً فقد يكون في شكل طوطم- حيوان أو نبات أو جماد أو مظهر من مظاهر الطبيعة كالشمس أو القمر.. وكما يؤكدون عدم لزوم سمو ما هو مقدس- حسب تصور أبناء المجتمع- من حيث المرتبة الوجودية أو من القيمة بالمقارنة بغير المقدس. فقد كشفت الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية انه في العديد من المجتمعات الوثنية يكون الإنسان أسمى من الإله حيث يحاول فرض سلطانه وإرادته ورغبته على الآلهة ويدفعه إلى تلبية حاجاته وتطلعاته، وإذا لم تحقق الآلهة حاجة الإنسان تعرضت لمختلف ألوان العقاب والسخرية. فبعض المجتمعات تقذف آلهتها بالحجارة- إذا كانت ساكنة في بحيرات وذلك لإستنزال المطر وكثيراً ما كان عرب الجاهلية يحطمون آلهتهم (الأصنام) التي يعبدونها إذا ما تعرض لتجارب فاشلة- مثل الهزيمة في الحروب. وفي فصول القحط والمجاعات تضطر بعض المجتمعات الوثنية إلى أكل آلهتها- إذا كانت من المملكة الحيوانية. وقد خرج أنصار المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع من هذه الدراسة والعروض الانثرويولوجية لقضية الدين والمعتقدات والممارسات الطقوسية في بعض المجتمعات الوثنية إلى أن تصور الإله يقوم بوظيفة إجتماعية ويعد مسؤولاً عن آرائها، فإذا فشل في أدائها على النحو المتصور تعرضت لعقاب الجماعة. وهذا الاستنتاج يعني ان الفرق بين المقدس والعلماني ليس هو تفوق المقدس وإنما هو اختلاف الوظائف والأدوار الإجتماعية.

هذا عن العقائد أو الجوانب العقدية في رأي المدرسة الفرنسية، أما بالنسبة للعبادات فهي عبارة عن طرق عملية أو جوانب سلوكية يجب على أعضاء المجتمع القيام بها تجاه الأشياء المقدسة ويذهب «اميل دوركيم» في

دراسته عن «الصور الأولية للحياة الدينية» إلى أن الدين هو مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أي المعزولة المحرمة Taboo) اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة.

مناقشة ووجهة نظر

يجب أن نميز بين أمرين عند محاولة تعريف الدين تعريفاً سوسيولوجياً موضوعياً.

أولاً: المفهوم الحقيقي والصادق للدين وهو المفهوم الإسلامي الحق وهو ينطبق على كل الأديان السماوية والتي جاء الإسلام الحنيف ليتوجها جميعاً.

ثانياً: مفهوم الدين كدين وكما يوجد عند كل المجتمعات بغض النظر عن درجتها من البدائية والتحضر والذي ساد جميع الجماعات البشرية التاريخية والمعاصرة والإسلام يطلق على المذاهب المخالفة له أدياناً ومع أن «الدين عند الله الإسلام» إلا أن الإسلام يعترف بوجود أديان أخرى وان كانت قد انحرفت عن الفطرة أو عن الحنيفية السمحة يقول تعالىٰ «ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه» [آل عمران ٨٥] ويقول تعالىٰ «لكم دينكم ولي دين» [الكافرون ٦] ومن الاستعراض السريع لآراء العلماء في الظاهرة الدينية ومحاولة تعريفها نجد أنهم انقسموا إلى قسمين متقابلين.

الأول: أن غالبية الباحثين حددوا مفهوم الدين بشكل لا ينطبق إلا على الأديان السماوية الصحيحة المستندة إلى الوحي السماوي وهي ديانات التوحيد التي تقوم على الاعتقاد في وجود الخالق البارىء المصور المهيمن على كل شيء والذي إليه ترجع الأمور. وهذا يعني إستبعاد كل الديانات الزائفة كالديانة الطبيعية التي تستند إلى محض العقل والديانات التي تتخذ آلهتها من المملكة الحيوانية أو النباتية أو مظاهر الطبيعية أو القوى الخارقة للطبيعة كالجن أو الملائكة (الديانات الوثنية) وقد سبق أن أشرنا إلى أن الإسلام يطلق عليها أدياناً على الرغم من زيفها. بل ان بعض التعريفات مثل «هربرت سبنسر»

تستبعد آراء المشبهة والمجسمة. وهناك من الدارسين مثل «ماكس ميلر» «الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره» حاول الفصل الواضح بين الدين والعقل.

ثانياً: وفي مقابل هذا التصور للدين نجد من الطرف الآخر بعض الباحثين في علم الاجتماع وعلم الآثار مثل زعيم المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع «إميل دوركيم» وعالم الآثار «سالومون ريناك» الذين ينتزعون من الدين فكرة الإله الخالق اللانهائي الذي لا يحيط به التصور» عند عرضهم لتعريف الدين، وحجتهم في ذلك أن بعض أديان الشرق القديم- مثل البوذية والجاينية والكونفوشيوسية تقوم على أساس أخلاقي بحت ولا يدخلها عنصر التأليه والعبادة. فبوذا عند أتباع البوذية ليس إلهاً وأولئك الذين ألهوه فيما بعد أن خرجوا عن أصل العبادة، وأتباع بوذا لا يبحثون عن النجاة في الصلاة وإنما يعتمدون على تهذيب أخلاقهم واتباع الفضائل في سلوهم الخاص والعام. وهذا يعني ان البوذية ديانة بلا إله أو هي ديانة أخلاقية تقوم على مجموعة من الأسس والمبادىء ليس من بينها الاعتراف بإله. أما «الجانية» فهي ديانة هندية أخرى تقوم على أساس القول بوجود مادتين، الأولى غير حية فانية يتألف منها الجسد والموجودات التي لا يوجد فيها حياة، والثانية مادة حية خالدة أهم أمثلتها الأرواح، ولكل روح غلاف مادي وتتفاوت الأرواح من حيث المراتب حيث تتدرج من أرواح النباتات إلى أرواح الحيوانات إلى أرواح الإنسان. وتقوم هذه الديانة على القول بقدم العالم وهي بهذا تتعارض مع الديانات السماوية حيث لا تعترف بفكرة الخلق ولا حتى بفكرة الألوهية.

---

* أهم الأسس التي تقوم عليها البوذية هي:
١- الألم يربط بين كل الأشياء الموجودة.
٢- علة الآلام والشقاء هي الشهوة.
٣- الوسيلة الوحيدة للتخلص من الألم هو القضاء على الشهوة.
٤- لا بد للإنسان أن يميت نزعاته الجسمية وأن يتسم بالاستقامة وكثرة التأمل حتى يقضي على شهواته وهي اسس البلاء.
٥- لا يكون الخلاص الحقيقي إلا بالموت.

وتذهب المدرسة الفرنسية أن القول بأن فكرة وجود إله أو أرواح- كما يذهب أغلب الباحثين في الظاهرة الدينية مثل «جيمس فريزد» ليست هي الخاصية المميزة للحياة الدينية وينتهي «دوركيم» إلى أن المجتمع هو أصل التصور الديني من خلال ما يفرضه من محرمات Taboo وهو مصدر التقديس والتأليه.

وقد وجهت للمدرسة الفرنسية مجموعة من الاعتراضات الأساسية أهمها.

أولاً: لا توجد جماعة لم يكن لها تصور واضح لأصل الإنسان ومصيره وسبب وجوده وأصل العالم... هذه المشكلات تحدت الفكر الإنساني في كل زمان ومكان وحاول إيجاد حلول لها- حقيقية أو باطلة- تستند إلى تفسير إلهي صادر عن وحي أو تفسير عقلي. وحتى الديانات البوذية والجانية وغيرها لم تنكر وجود الآلهة الهندية المسماة «أندرا» و«أجنى» و«ثارونا». كذلك اعترفت تلك الديانات التصور الهندي القديم بصور الحياة وآلامها وأساليب الخلاص، فالألم يرجع للتمسك بالشهوات الجسدية وهذا هو سبب تناسخ الأرواح وعودة الحياة إلى الجسد بعد الموت في شكل ما، وأن السبيل إلى الخلاص هو الزهد والرهبانية حتى يموت الإنسان مرة وإلى الأبد فلا يعود للوجود بـآلامه ومشكلاته. والآلهة التي تعترف بها البوذية القديمة لا تسيطر إلا على العالم المادي، والبوذي لا يعبدها بل يريد التخلص منها بالموت الابدي(١٨). ولعل مصدر المشكلة هي أنه إذا كانت البوذية لا تعترف بأي إله أو أنها تعترف بآلهة لا تعبد فالمشكلة قائمة هي إنتفاء تصور الألوهية بالمفهوم الشائع وبالتالي انتفاء العبادات والواقع ان مثل هذه المذاهب- ليست أدياناً بالمعنى التقليدي لكنها مجرد مذاهب أخلاقية، وهي لم تصبح أدياناً إلا بعد أن اعترفت بفكرة الآلهة والعبادة. وهذا يعني انه لا يمكن حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان، وكما يذهب الفيلسوف الالماني «إرسنت شلاير ماضر» فإن جوهر الدين يتمثل في ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة عليا قاهرة.

ثانياً: يقوم تصور المدرسة الفرنسية على أساس انقسام الوجود إلى عالم

مقدس وآخر علماني أرضي، غير أن هذا التعريف لا تنطبق عليه خصائص التعريف الجامع المانع لأن السحر Magic يشترك مع الدين في هذا الجانب، ذلك أن السحر يقوم على نفس الأساس الذي يقوم عليه الدين من حيث تقسيم الوجود إلى جانب مقدس وغير مقدس. وقد اثير نقاش حول إرتباط السحر بالدين، وهل يعد السحر والإيمان بالطقوس السحرية مرحلة سابقة لظهور الشعور والإيمان الديني على مدى تاريخ الإنسان.. ثم ان هناك من الأديان من تقف موقف الرفض للسحر وتكفر كل من يمارسه ومن أهم الفروق بين الدين والسحر هي أن الدين نموذج شامل عام لم تخل منه جماعة إنسانية على مدى تاريخ الإنسان كله، أما السحر فهو نموذج تنفر منه وتجاربه أغلب الجماعات الانسانية، هذا إلى جانب ان الدين يتسم بالطابع الجماعي حيث يشارك فيه كل أبناء المجتمع، بعكس السحر الذي يتضمن أسراراً وعادة ما ينحصر في أضيق نطاق وكثيراً ما يتخذ منه السحرة وسيلة للثراء المادي أو السيطرة السياسية أو التحكم الاجتماعي في الكثير من المجتمعات البدائية. وإذا كان الدين يحاول جلب الخير للانسان وتحقيق أمنه النفسي، فإن السحر يهدف إلى غرضين متناقضين فهناك السحر الأبيض White Magic الذي يهدف إلى تحقيق الشفاء والصحة والخير، وهناك السحر الأسود Black Magic الذي يهدف إلى إيقاع الأذى بالغير.

وتكشف الدراسات الميدانية والحقلية عن وجود ارتباط واضح بين العقائد السحرية وشدة التمسك بها من جهة وبين انحطاط المستوى الثقافي-التكنولوجي والعلمي، والابتعاد عن الدين الصحيح وهو الدين الإسلامي. وعموماً فإن المجتمعات التي لم يتقدم داخلها الفهم العلمي والتفسير الموضوعي للظواهر الطبيعية وبالتالي يصعب داخلها التغلب على هذه الظواهر، عادة ما تلجأ إلى إستدرار عطف القوى الغيبية من خلال الطقوس السحرية المختلفة، ومع نمو المجتمعات اجتماعياً واقتصادياً ومع تزايد الفهم العلمي تزداد سيطرة الإنسان على بعض قوى الطبيعة ويزداد الفهم العلمي للقوانين التي أوجدها الله سبحانه لتسيير الظواهر الكونية (السنن الكونية).

وإذا كانت أغلب التعريفات السابقة تشير إلى أن مفهوم الدين ينطوي على فكرة الخضوع للمقدس، فإنه لا يمكن القول بأنَّ كل خضوع له طابع ديني، فنحن نخضع لقوانين كالجاذبية مثلاً. وهنا يجب أن نبحث أمرين أساسيين هما:

أولاً: خصائص الكائن الذي يقدسه المتدين ويخضع له.

ثانياً: طبيعة هذا الخضوع.

إذا كنا نقدر معنى الشرف والحق والحرية ونخضع لقوانين الكون وسننه الثابتة فنحن لا نقدس هذه الأشياء، فالمتدين يهدف بتقديسه إلى حقيقة قائمة خارج نطاق الأذهان، وهو يشير بتقديسه إلى ذات خارجية مستقلة قائمة بذاتها، وبهذا تكون الصلة بين المتدين والمقدس صلة بين ذات وذات وليس بين ذات وتصور تجريدي. ولا يتوجه التقديس الديني لذات أياً كانت ولكنه يتوجه لتقديس ذات لها خصائص محددة تجعلها أهلاً للعبادة والتقديس وهي ذات غيبية لا يمكن إدراكها إلا بالعقل والقلب ومظاهر قدرتها الخارجية. وهذا يعني ان العقيدة الدينية تتضمن عدة عناصر هي: ١ـ عنصر الألوهية. ٢ـ عنصر الذات المستقلة. ٣ـ عنصر الإيمان بالغيب. وهذا الغيب ليس قوة منفعلة مثل كل مظاهر الطبيعة، لكنه قوة فاعلة مريدة مؤثرة تقصد ما تفعله بمحض إرادتها ولهذا فالعنصر الرابع في الظاهرة الدينية كما تكشف عنه الدراسات المقارنة للأديان هو ٤ـ عنصر التأثير والفعالية. وهناك عنصر خامس يمكن إضافته إلى ما سبق وهو أن هذه القوة المقدسة ليست قوة منعزلة عن حياة الإنسان وعن العالم، لكنها قوة على إتصال مستمر بالعالم وبالإنسان مؤثرة على حياته تسمع مشكلاتهم ودعواتهم وقادرة على حلها والاستجابة لها إنْ أرادت. وبهذا يكون العنصر الخامس هو. ٥ـ القدرة على الاستجابة لشؤون البشر ـ مشكلاتهم دعواتهم نجواهم. . إنْ أرادت.

وقد يكون هناك من يعترض على تضمين مفهوم العقيدة الدينية عناصر ـ الذات الغيبية والتأليه والعبادة والقدرة على التأثير في حياة البشر، على أساس

أن هناك من المجتمعات من تقدس آلهة من عالم الحيوان أو النبات أو الجماد (الديانات الوثنية). غير ان الحقيقة التي تكشف عنها الدراسات أن هذه الأشياء لا تعبد لذاتها- لأن عبادها يعلمون أنها لا تنفع ولا تضر وأنها فانية بل ويقدمون على قتلها وأكلها وتحطيمها أحياناً. لكنهم يعبدونها لزعمهم (وهو زعم وتصور فاسد لكنه قائم عندهم) أنها مهبط قوى غيبية ورمز لأسرار غير مفهومة، الأمر الذي يقتضي- في نظرهم- التقديس والتقرب منها بالتمائم والتعاويذ والصلوات لتدفع عنهم الشر والحسد الضار وجلب الخير.* ويشير القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالىٰ ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر ٣]

وإذا كان الهدف الأساسي من هذه الفقرة والاستعراض الوصول إلى مفهوم للدين يمكن أن ينطبق على كل الديانات التي توجد لدى المجتمعات (وليس الهدف هنا الوصول إلى التعريف الصحيح للدين وهو التعريف الإسلامي)، فإنه يمكن القول بأن الدين- من الناحية الموضوعية - هو الإعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية لها شعور وإختيار ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، إعتقاداً يؤدي إلى محاولة التقرب إلى هذه الذات السامية في غربة ورهبة وخضوع وتمجيد. أو هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والخضوع والعبادة. ونحن هنا نرفض آراء المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع التي جردت الدين من عنصر الإلهية وبالتالي جردته من أخص صفاته ولم تستطع النفاذ وراء مظاهر الديانات الوثنية، إلى جانب أن تلك

---

* في دراسة لمجتمع النوبه- سكان جبال النوبة جنوب كردفان- وجد أن الزنوج هناك يقدسون معبوداً بشرياً يزعم الناس هناك أنه له قوة خارقة- علم الغيب وفعل الخوارق ودفع البلاء ونزول المطر... ويقدمون له الهدايا والقرابين لاسترضائه حتى إذا فشل في تحقيق طلباتهم سجنوه أو قتلوه وأقاموا غيره مكانه. ومن الواضح أنهم لا يعبدون الشخص الفاني الذي يسجنونه ويقتلونه وينجح ويفشل.. ويعاقب ويعذب... وإنما يعبدون داخله ذلك السر والقوة المجهولة. ويتساءل «عزام» الذي قام برحلة إلى هذه المنطقة «أهو في نظرهم إله كامل أم هو كأصنام الجاهلية يعبدونه زلفى لمن هو أعظم منه في نظرهم؟» ومن الواضح انهم يعبدونه بنفس مفهوم عبادة الكفار للأصنام، والدليل على هذا أنهم لا يسألونه الخوارق- مثل تحويل الأحجار إلى ذهب مثلاً، إنما يسألونه أشياء ممكنة طبيعياً. ونفس هذه الفكرة توجد لدى بعض المجتمعات القبلية بجنوب السودا ن بالنسبة للشخص الذي يطلقون عليه صانع الأمطار Rain Maker.

المدرسة قصرت التقديس على جانبه السلبي متمثلاً في المحرمات Taboo، وقد فاتهم أن المنع والتحريم ليس دائماً دليل القدسية بل قد يكون دليلاً على الخبث والرجس، كما فاتهم أن الشعائر العملية في كل مذهب ديني يجب أن تكون ترجمة دقيقة لمعتقدات المذهب، فإذا كان التقديس هو في أحد جانبيه (الجانب الايجابي) تنزيه وتعظيم وإقبال على الفضائل، فجانبه السلبي عدم إنتهاك الحرمات. ولا يمكن قصر الدين على جوانبه السلبية فقط فالتعريف قاصر (١٩). ونخلص من هذا إلى أن الدين- بالمفهوم السوسيولوجي- هو مجموعة من الظواهر الاعتقادية والعملية التي تتصل بالعالم المقدس أو تنظيم سلوك الإنسان حيال هذا العالم وإنعكاساته الدنيوية، وهو مجموعة المعتقدات والممارسات التي تنظم حياة الإنسان الاجتماعية انطلاقاً من الإيمان بالمقدس، وهو عقيدة وممارسات عقدية يشترك فيها جماعات من البشر يتألف منهم مجتمع خاص ومستقر.*

فطرية النزعة الدينية عند الإنسان

تكشف كل الدراسات والأبحاث الاجتماعية والانثروبولوجية أنه لم يظهر مجتمع بلا دين أو نظام ديني يتعلق بالمقدس وبالطقوس التي تقرب الإنسان إليه، وذلك على عكس الدراسات الزائفة التي إستند إليها الماركسيون والتي تحاول عبثاً أن تثبت أن الإنسان عاش فترة بلا دين الأمر الذي ينفي فطرية النزعة الدينية. والواقع أن النزعة الدينية نزعة فطرية وهذا ما يؤكده الدين الإسلامي فما من مولود- كما يحدثنا رسولنا عليه الصلاة والسلام إلا ويولد على الفطرة وقد خلق الله سبحانه وتعالىٰ عباده حنفاء يقول تعالىٰ ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا بلىٰ شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ [الأعراف ١٧٢]. وإذا كانت البشرية قد بدأت بآدم عليه السلام فقد كان

---

* لاحظ أن هذا هو مفهوم الدين ليس هو المفهوم الصحيح لكنه المفهوم الذي ينطبق على مختلف ديانات الشعوب فهو مفهوم سوسيولوجي، أما المفهوم الصحيح فهو المفهوم الإسلامي والذي سبق أن أشرنا إليه وسيأتي تفصيله.

آدم نبياً يعبد الله سبحانه. ومنذ آدم عليه السلام وحتى اليوم لم يختفي الشعور الديني عن الإنسان أو عن أي مجتمع، غير أن الفطرة السليمة محتاجة إلى دعم خارجي من جانب البيئة الاجتماعية ومؤسسات التنشئة الاجتماعية، أي من جانب العملية التربوية- وهي إحدى الضرورات الاجتماعية Social Imperative أوأحدالمتطلبات الوظيفيةFunctional Prerequisites كماسبق أن أوضحنا في فصل سابق(٢٠). وتختلف هذه العملية التربوية من حيث الشكل والمضمون والأهداف باختلاف المجتمعات، وهي لها دورها الهام والأساسي في الحفاظ على الفطرة السليمة متمثلة في ميل الإنسان الغريزي إلى توحيد الله سبحانه وعبادته، أو في تشويه الفطرة والقضاء على طبيعتها الصادقة من خلال تصور آلهة خرافية يعبدونها من دون الله سبحانه. والإنسان منذ القدم يتطلع بفطرته إلى ما وراء الطبيعة وإلى الغيب، ثم هو يطرح باستمرار مجموعة من التساؤلات حول وجوده- كيفيته وسببه وعن كيفية خلق العالم الذي يعيش فيه وعن الحياة والموت ويتطلع باستمرار إلى الخلود وإلى الأمن النفسي وإلى القدرة وتخطي ما يشعر به من عجز حسي مادي جسمي، أو عجز عقلي معنوي حيث يفشل في التوصل إلى معرفة كل ما يريد معرفته طالما ان هناك حدوداً لقدراته وإمكاناته حددها الخالق سبحانه. ولعل تطلعه المستمر إلى الخلود ومعرفة كل شيء والسيطرة على كل شيء هي الأمور التي لازمت الانسان منذ آدم عليه السلام وهي الاغراءات التي تفتح المجال إلى الشيطان للنفاذ منه إلى نفس الإنسان كما حدث بالنسبة لآدم في الجنة(٢١) فوسوس إليه الشيطان ﴿قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾ [طه ١٢٠] هذا كله إلى جانب أن جهل الإنسان بسنن الله سبحانه وتعالىٰ في الكون أي بالقوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية- كالجبال والزلازل والبراكين والتنظيم الفلكي- الشمس ومجموعتها وحركاتها... يضاف إلى هذا عقم التفكير عند الكثير من الناس كل هذا أدى إلى الانحراف عن الفطرة السليمة لدى الكثير من الشعوب والمجتمعات. وإنكار التوحيد أو عدم ظهوره لدى العديد من المجتمعات لا يعني أن هناك عيباً في العقيدة، لكنه يعني عقم التفكير وفساد

الاستنتاج والانحراف عن الفطرة، تماماً مثل المعدة المريضة التي ترفض الطعام الجيد، هذا الرفض لا يرجع إلى الطعام في ذاته لكنه يرجع إلى مرض في المعدة.

وإذا ما رجعنا إلى التراث الفكري- الاجتماعي والفلسفي- نجد أن هناك إنقساماً ظاهراً بين المفكرين بصدد الظاهرة الدينية وقدمها في مجتمعات الإنسان فهناك فريق منحرف مكابر معاند مغرض ينكر فطرية النزعة الدينية ويدّعي أن البشرية مرت بمرحلة لا تعرف الدين، وازداد بعضهم تطرفاً بالقول بضرورة القضاء على الفكر الديني الذي يمثل مرحلة خرافية في تاريخ الفكر الإنساني. ومن الغريب أن يتفق في هذا الزعم باحثون تختلف بل وتتناقض اتجاهاتهم الفكرية والاجتماعية مثل كارل ماركس K. Marx و «أوجست كومت» A. Comte الذي ينسب إليه الغربيون فضل إنشاء علم الاجتماع.*وفي مقابل هذه الآراء الخاطئة هناك أغلبية من المفكرين الذين أكدوا قدم النزعة إلى التدين وعمومها بين البشر.

وإذا ما حاولنا تفصل القول بعض الشيء في آراء الفريق الأول لمناقشته نجد بعض كتاب القرن الثامن عشر في فرنسا والذين مهدوا للثورة الفرنسية- مثل فولتير الذين زعموا أن الديانات والقوانين ليست إلا نظماً حديثة نسبياً في تاريخ البشرية وأعراضاً طارئة عليها، لدرجة أن «فولتير» يقول في أحد مؤلفاته إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت قروناً متطاولة في حياة مادية خالصة قوامها الحرث والنحت والبناء والحدادة والنجارة قبل أن تفكر في قضايا الدين والروحانيات،وذهبإلى أن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاة ماكرون من الكهنة والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء[٢٢]. وذهب «جان جاك روسو» إلى أن فكرة التنظيم القانوني لشؤون المجتمع فكرة مستحدثة ليس لها إلا قيمة وضعية تحكمية. وحاول تفسير ذلك بقوله ان

---

* يرجع الفضل في إنشاء العلم الذي يطبق المنهج العلمي في دراسة المجتمع وظواهره إلى العالم المسلم إبن خلدون. ارجع في هذا إلى دراسة المؤلف بعنوان المنهج الإسلامي في دراسة وفهم المجتمع الصادر عن دار الشروق بجده سنة ١٩٨٠ م ١٤٠٠ هـ.

الأفراد الذين سبق أن وضعوا أيديهم على مساحات معينة من الأرض حدا بهم جشعهم وحرصهم على الحفاظ على ملكيتهم إلى أن يأتمروا فيما بينهم على وضع تلك النظم والقوانين ليخدعوا بها الناس ويضللوا بها الفقراء(٣).

وهذا القول«لروسو» ردده كارل ماركس المفكر الإلماني الشيوعي بضراوة حيث شن حملة شعواء على الفكر الديني وزعم أن الفطرة لا تعترف بالدين ولا الملكية ولا الأسرة، فهذه نظم مستحدثة في تاريخ الإنسان، نظم طبقية دعمت حكم الطبقة المالكة واستغلالها، ووصل به الأمر إلى النظر إلى الأديان على أنها أفيون الشعوب. وقد استند ماركس في هذا الزعم على بعض الدراسات الأثنولوجية عن الشعوب القديمة- مثل دراسات «لويس مورجان» L. Morgan التي لم تستند إلى أي أساس علمي لكنها استندت إلى التاريخ الظني Hypothetical History أو على التخمين والافتراض. والواقع أن كل الدراسات العلمية والتاريخية والدينية أثبتت أنه لم تكن هناك فترة في تاريخ الإنسان خلت من الدين أو الاسرة أو الملكية لأنها نظم تستجيب لحاجات الإنسان الفطرية، ولعل هذا هو ما يفسر فشل محاولات الكميونات الصينية ومحاولات الاتحاد السوفييتي انتزاع الانتماءات الدينية والاسرية وحب التملك من نفوس الناس وتراجعهم أكثر من مرة في هذا الصدد.

ومثل هذه الآراء الخاطئة بصدد ظاهرة الدين لها جذورها في الفكر الوثني القديم حيث كانت الديانات الإغريقية تصور الآلهة على جبال الأوليمب في حالة صراع رهيب بينها وبين بعضها بعضاً من جهة وبينها وبين الإنسان من جهة اخرى، الأمر الذي كانت له آثاره المدمرة على الإنسان، تلك الآثار التي أطلقوا عليها مصطلح القدر الإغريقي وتمثلت هذه الفكرة في العديد من الأساطير الإغريقية مثل اسطورة بروميثيوس Prometheus واسطورة «سيزيف» وغيرها من الأساطير التي تمثل بؤس الإنسان وضياعه أمام جبروت الآلهة وفي الصراع الرهيب معها(٢٤). وقد زعم السفسطائيون في اليونان القديمة، وهم جماعة من الشكاك المغالطين أن الإنسان مقياس كل شيء، وأن الإنسان كان يعيش في أول نشأته بغير رادع من قانون ولا وازع من خلق وكان

لا يخضع إلا إلى القوة الباطشة، ثم كان أن وضعت القوانين فاختفت المظاهر العلنية من هذه الفوضى البدائية، لكن الجرائم السرية ما برحت سائدة منتشرة. وهنا فكر بعض العباقرة في إقناع الجماهير بأن في السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء وتسمع كل شيء، وتهيمن بحكمتها على كل شيء»[٢٥] وهذا يشير إلى أن هذه القوانين والديانات لم تكن- حسب تصورهم المريض- إلا ضروباً من السياسة الماهرة التي تستهدف علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة. وهناك إنعكاسات لهذه الآراء الوثنية- من المنظور الإسلامي الصادق- في أوروبا في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة لدى العديد من أنصار فلسفة القوة- مثل نتشة- والفلسفة الوجودية الملحدة مثل «جان بول سارتر» وأنصار الفلسفة المادية الآلية مثل «فيورباخ» وأنصار الفلسفة المادية الجدلية مثل «ماركس وإنجلز». . . الخ مثل هذه الفلسفات الزائفة أنكرت فطرية الاتجاه الديني عند الإنسان، وحاولت تفسير ظهور النزعة الدينية بالرجوع إلى مفاهيم القوة والضعف، والاستيلاء والاستغلال وتبرير الحقوق. . . الخ.

وهناك مجموعة من العوامل التي ساهمت بشكل جاد في ظهور الآراء والمدارس الغربية المعارضة للأديان والمنكرة لها بل والحاقدة عليها نوجزها فيما يلي.

أولاً: التراث الاغريقي المتعلق بالآلهة وعلاقاتهم الصراعية مع الإنسان الأمر الذي يسبب له الدمار والسقوط في معركة غير متكافئة وهو ما يظهر بجلاء في العديد من الأساطير الاغريقية التي ما تزال مؤثرة في وجدان الفكر الغربي- مثل عقدة أوديب وعقدة الكترا عند فرويد مثلاً-.

ثانياً: تجربة أوروبا القاسية في القرون الوسطى في ظل حكم الكنيسة وآبائها الذين مارسوا أبشع أنواع الاستغلال الاقتصادي والظلم الاجتماعي والتحكم الاقطاعي باسم الدين- محاكم التفتيش وبيع صكوك الغفران وتحكم آباء الكنيسة في جزء كبير من الأملاك الاقطاعية والاستبداد السياسي في ظل نظريات زائفة تبرر لهم التسلط مثل نظريات التفويض الإلهي المباشر والتفويض الإلهي غير المباشر. . . الخ.

ثالثاً: فساد القوانين الوضعية وسوء توزيع الثروات في أوروبا في العصور الوسطى والحديثة الأمر الذي ساهم في تكوين تصور لدى بعض الأوروبيين عن الدين والقانون كأدوات قهر وظلم واستغلال من واقع تجاربهم التاريخية والمعاصرة في أوروبا.

ولعل هذا التراث الأوروبي بواقعه المرير هو الذي أدى إلى ظهور مجموعة من المفكرين يهاجمون الدين ورجاله وطوائفه أو يقللون من شأنه في تكييف العلاقات الاجتماعية والمعاملات الإنسانية مثل ماكيافيلي وفولتير وكارل ماركس.

وبالنسبة «لماكيافيلي» وهو باحث سياسي إيطالي قام بدراسة ظاهرة الدين من منظور سياسي يسعى وراء تحقيق غايات سياسية محددة بأي أسلوب ودون تقيد بالقواعد الأخلاقية أو ضوابط دينية أو قيم إنسانية. فالغاية عنده تبرر الوسيلة. وكانت رغبته الجارفة في تحقيق الوحدة والقوة لايطاليا دافعة له على الثورة على الأوضاع الاجتماعية التي سادت خلال الإمبراطورية الرومانية وهاجم سلطة البابوية ونادى بضرورة اخضاع السلطة الروحية للسلطة الزمنية، ذلك لأن السلطة الروحية لم تلتزم حدود وظيفتها الدينية وكثيراً ما كانت تلجأ إلى المؤامرات والدسائس ضد العناصر الوطنية. وفي سبيل الحفاظ على سطوة الكنيسة لم تتردد في تسليم البلاد (إيطاليا) لغزو أجنبي تحت ستار دعم السلطة الروحية وتثبيت مركز البابوية واعتبر ماكيافيلي الهيئات الدينية منظمات هدم وتفكك وفتنة أكثر منها هيئات وفاق وسلام ووحدة(٦). والواقع أن ماكيافيلي قد صدر في هجومه المرير على الدين والسلطة الدينية من الواقع الكنسي المرير الذي عاصره والذي مارس أبشع أنواع الاستبداد والاستغلال. غير أن هذا الموقف التهجمي على المنظمات الدينية الكنسية لا ينطوي على رفض لفكرة الدين ولكنه ينطوي على رفض للمؤسسات الدينية الكنسية التي ساهمت في دعم الاستغلال والطبقية والظلم...

أما فولتير فهو من المفكرين الذين هاجموا بشدة المنظمات والمؤسسات الدينية. وقد تربى في مدارس الآباء اليسوعيين فوقف على أساليب جماعة

الجزويت الدينية وكان لهذا أثره في الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية وكان يعتقد أن هذه الجماعـات وأمثالها تقوم بجوانب تدميرية. ويمكن القول أن هجوم فولتير على بعض الجماعات الدينية- خاصة الكاثوليكية- لم يكن يعني الهجوم على الدين في حد ذاته حيث كثيراً ما كان يمتدح المذهب البروتستنتي زاعماً أن هذا المذهب مذهب معتدل لا يخرج عن وظيفته الروحية إلى التدخل في أمور الاجتماع والاقتصاد(٢٧). وقد أشار فولتير- في أكثر من موضع خاصة في دراساته المتعلقة بفلسفة التاريخ إلى أن الدين مظهر فطري للمجتمع الإنساني وعن طريقه يتحقق السلام والوفاق بين مختلف الافراد والجماعات، وإذا ما حاد عن وظيفته صار معول هدم وأساساً من أسس الصراع والظلم(٢٨).

ولا حاجة بنا إلى تفصيل آراء ماركس الذي هاجم فكرة الدين في ذاتها- خاصة المسيحية التي بررت في نظره الرق والاستعباد وغرست في النفوس روح الذلة والاستسلام والخنوع ودعت الناس للرهبنة والزهد وترك لذات الدنيا والتخلي عن لذة الكفاح من أجل تحقيق مصالح الإنسان المادية، واتهم الكاثوليكية بدعم النظم الاقطاعية والاستغلال، وهاجم البروتستانتية لأنها دعمت التحررية الأوروبية وساعدت على ظهور النظام الرأسمالي الاستغلالي في المجتمع الأوروبي الحديث. وإذا كان الدين أداة تدعم الطبقية والاستغلال- حسب تصور ماركس المريض- فإنه يصبح غير ذي موضوع في ظل المجتمع المزعوم والذي دعا إليه ماركس وهو المجتمع اللاطبقي. *

* لسنا هنا بصدد نقد الفكر المادي الجدلي الزائف غير انه يجب أن نوضح عدة نقاط هي (١) خلط ماركس بين مفهوم الدين وبين التطبيقات الدينية المنحرفة داخل أوروبا خلال العصور الوسطى والحديثة. (٢) لم يقم ماركس بدراسة مقارنة للأديان قبل أن يصدر حكمه المتطرف والذي يذهب إلى أن الدين هو أفيون الشعوب، فلو انه درس الدين الإسلامي والتجربة الاجتماعية في الإسلام لتخلى عن هذا الرأي المغرض والخاطىء الذي تبناه. (٣) عمم الحكم على الأديان استناداً إلى دراسة حالة واحدة وهي حالة المجتمع الأوروبي وهو بهذا وقع في خطأ منهجي واضح.

٤- ينطلق ماركس من مسلمة زائفة لا برهان عليها وهي أن المادة هي أصل الوجود وانها تطورت حتى وصلت إلى مرحلة الفكر والإدراك الذاتي وهو تطور لا يمكن قبوله لأنه لا يمكن تفسيره، ثم انها لم تفسر لنا من الذي أوجد هذه المادة أصلاً. وهذا يعني الانطلاق من فكرة مسبقة ومحاولة تطويع كل الظواهر بما يؤيدها وهو أمر=

ومع ظهور الاكتشافات الجغرافية وانطلاق الأوروبيين إلى العالم القديم في القارة السوداء وفي آسيا وأمريكا الجنوبية واتصالهم مباشرة بأهالي المجتمعات البدائية- كرحالة مكتشفين أو كمبشرين أو كدارسين أو كحكام للمستعمرات خلال الفترة من القرن السابع عشر إلى الثامن عشر والتاسع عشر ثبت فساد القول بحداثة نزعة التدين، حيث تبين أن فكرة التدين فكرة شائعة لدى جميع الشعوب البدائية والحديثة لم تخل منها أمة من الأمم سواء في الماضي أو في الحاضر رغم تفاوتها على السلم الحضاري المادي. بل ظهر من الدراسات المقارنة أن نزعة التدين أقدم من كل مظهر من مظاهر الحضارة المادية، وأنها لم تظهر نتيجة لخداع الرؤساء أو تضليل الدهاة- كما زعم المنحرفون من أدعياء العلم- كذلك لم ترتكز على أسباب طارئة أو ظروف خاصة، لكن نزعة التدين تمثل نزعة إنسانية أو حاجة بشرية أصيلة جبلوا عليها تتعلق بتكوين الإنسان العقلي والنفسي والروحي. وهذا هو قول صادق يؤكده القرآن الكريم- يقول تعالىٰ ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم * قلنا إهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدىً فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون * والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة ٣٧- ٣٩].

ولا تعني فطرية النزعة الدينية وعمومها بين الشعوب والبشر التزام الناس جميعاً بدين واحد، أو صدق تدين جميع البشر، فكل مجتمع يتضمن الأسوياء كما يتضمن المنحرفين الذين يحسبون الحياة لهواً ولعباً ويتخذون الدين وهماً وخرافةً غير إن هذه الفئة الضالة المضلة هم الأقلية في كل مجتمع وهذا الإستثناء من القاعدة لا ينفي كون الغريزة الدينية داخل النفس العميقة للإنسان، تماماً كما أن غريزة بقاء النوع لا يمنع من عمومها أن بعض الناس

= غير مقبول دينياً ولا علمياً ولا منهجياً.

٥- ان هجوم ماركس على الدين نبع من خبرته الضيقة بالمجتمع الأوروبي.

٦- فكرته عن المجتمع الشيوعي- الذي يقضي فيه على الاسرة والدين والملكية والعواطف فكرة خيالية مريضة لم ولن تتحقق لأنها تتعارض مع فطرة الانسان وواقعه الانساني الذي خلقه الله سبحانه وتعالىٰ عليه. وتشير التجارب التي حاولت تطبيق هذه الفكرة إلى الفشل الذريع لمن يحاول الوقوف في وجه الفطرة.

يضربون عن الزواج وبالتالي لا ينسلون. ونحن لاننكر أن بعض المعتقدات استحدث في فترات زمنية معينة تحت تأثير ظروف محددة انحرفت بالإنسان عن الفطرة- بفعل فساد تفكير بعض الناس ومكابرتهم وعنادهم- فذلك أمر واقع بالفعل، لكن فكرة التدين في جوهرها وحاجة الإنسان للارتباط بالله سبحانه لا يوجد دليل واحد على أنها تأخرت عن نشأة الإنسان.

ويؤكد معجم «لاروس» للقرن العشرين «أن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية، وأن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للانسانية»(١٩) ويقول أحد المستشرقين وهو «بارتلمي سانت هلير» St. Hilaire «هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا: ما العالم؟ ما الإنسان؟ من أين جاءا؟ من صنعهما من يدبرهما؟ ما هدمهما؟ كيف بدءا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا أثناء عبورنا في هذه الحياة؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بالخلود؟ لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وقد وضع لهذه الأسئلة أجابات معينة جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة».

نظرية «برجسون» في تفسير الدين ومناقشتها:

ويذهب الفيلسوف الروحي الفرنسي «هنري برجسون» H. Bergson إلى أنه «قد وجدت وتوجد جماعات انسانية ليس لها علوم أو فنون أو فلسفات، غير أنه لم توجد إطلاقاً أية جماعة بدون دين»(٣٠).

ويميز برجسون بين نوعين من الديانات.

أ ـ الديانة الاستاتيكية أو المغلقة Religion Statique.

ب ـ الديانة الدينامية النامية Religion Dynamique.

ويذهب الباحث المذكور إلى مصدر النوع الأول من الديانات الغريزة

الاجتماعية وتنحصر وظيفتها في تهيئة جهاز من الطقوس والمراسيم والعادات ومجموعة من الجزاءات المادية والخلقية للعمل على صيانة المجتمع وتحقيق تماسكه ووحدته بكافة مكوناته ومؤسساته وعلى هذا فالديانة المغلقة تمثل إحدى الضرورات الاجتماعية طالما أنها تسهم في تحقيق التماسك الإجتماعي Social Cohesion الذي يماثل التكامل العضوي للجسم العضوي الحي. وهذا التفسير يشير إلى أن الدين في أكثر أشكاله بدائية* يعبر عن حاجة بيولوجية حيوية تتصل بمبدأ الحياة والتماسك والتكامل والاستمرار، ولا يوجد مجتمع بلا دين يعمل على صيانة التقاليد النافعة لبقاء الجماعة.

وتتضمن الديانـات المغلقة- حسب رأي بـرجسون- مجمـوعة من المعتقدات غير المعقولة Infra Intellectual التي تختلط بـالأمور السحـرية والأساطير الوهمية. ويذهب برجسون أن مصدر هذه الخرافات والأساطير ملكة إنسانية يطلق عليها «برجسون» اسم «الملكة المبدعة للعناصر الخرافية والتي تمكن الإنسان من أن يتصور موجودات خيالية ينسب إليها صفات متعددة»، فقد يتصور أنها أرواح أولاً ثم قد تستحيل بعد ذلك إلى قوى إلهية. وهذه الملكة الإنسانية تحمل أفراد الجماعات الساكنة أو المغلقة على الاعتقاد أن القوى الإلهية أو الأرواح تباشر مهمة الرقابة الاجتماعية وتأكيد سطوة الجماعـة من خلال مقاومة الإنسان لذاته الفردية والخضوع للواجبات الدينية العامة المطلقة، وفي مقابل ذلك تشبع الوظيفة الأسطورية فكرة الخلود الذاتي وتنشأ الطقوس الإلزامية في الجماعات الساكنة والتي تتمثل في محاولة الحصول على رضاء هذه القوى القاهرة عن طريق الصلاة وتقديم الأضحيات والقرابين وإقامة الأعياد الدينية ومراعاة المحرمات المقدسة. ويذهب «برجسون» إلى أنه يصعب التمييز بين الطقوس الدينية والطقوس السحرية في ظل الديانات المغلقة، لأنهما أي السحر والدين معاً- في نظره- ظاهرتان صدرا عن مصدر واحد- وهذا هو عنوان كتاب برجسون «مصدرا الأخلاق والدين» كما يشتركان في غاية واحدة وهي إقناع الأفراد بضرورة الخضوع لرأي الجماعة وسطوتها

* يقصد هنا كما يمارس عند القبائل البدائية.

تحقيقاً للتكامل والتماسك الاجتماعيين[٣١].

هذا عمـــا يطلق عليه «برجسون» الديانة الاستاتيكية، أما النوع الثاني والذي يطلق عليه الديانة الدنامية فإن مصدرها في نظره الحدس Intuition وهي تصدر عن ملكه فوق مستوى العقل Supra- Intellectual تبلغ أسمى درجاتها عند أصحاب التجارب الصوفية والتي تتجه نحو تحقيق الكمال والمحبة. ولا تصدر هذه الديانة عن الضغوط أو الضرورات الإجتماعية وإنما تصدر إستجابة لنداء الالهام والحدس الصوفي، وهو ذلك النوع الذي نلقاه عند القديسين ولا يتأتى هذا الإلهام إلا بالتحرر من ربقة العوائق المادية ورفض المظاهر الدنيوية.

والواقع أن برجسون قد أسرف في تأملاته الفلسفية النظرية الذاتية وقد تأثر بشكل واضح بالفكر الاغريقي- خاصة عند أفلوطين Plotinus وبالفكر الهندي خاصة عند البوذيين. وحاول تفسير الوظيفة الدينية بصفة عامة بالرجوع إلى الضرورة الاجتماعية وتحقيق تماسك الجماعة ووحدتها، وارجع الديانة المفتوحة إلى التجربة الصوفية التي نظر إليها على أنها وسيلة لعملية الابداع Creation والبناء الذاتي Auto Construction والتنظيم الذاتي Auto Regulation والإصلاح الذاتي Auto Reparation. وذهب برجسون إلى أن الديانـة الدينامية هي سبب ما أصاب الجماعات المغلقـة من تطورات إجتماعية، وإليها يرجع السر في ظهور تلك النظم الغربية الديموقراطية التي تطلب لكافة الأفراد حقوقاً متساوية لدرجة أنه يذهب إلى أن الديموقراطية في جوهرها ذات طابع ديني- **انجيلي** لأن محبة الإنسان هي ركنها الأصيل ودعامتها المحورية. وقد ذهب برجسون إلى أنه يجب إستخدام الدين للقضاء على الآفات الاجتماعية.

تعقيب

على الرغم من إشارة برجسون إلى ضرورة وعمومية الظاهرة الدينية وأهمية ما تقوم به من وظيفة تتعلق بالتكامل الاجتماعي، وأن الدين هو مصدر وحدة المجتمع الروحية التي هي مصدر ما يسود المجتمع من علوم وفنون وفلسفة مشتركة، إلا أنه تجاوز الحقيقة في عدة نقاط أوجزها فيما يلي.

أولاً: فساد فكرة التمييز بين الدين الاستاتيكي والدينامي فليس هناك سوى دين واحد مقبول وهو الدين الإسلامي، وحتى فكرته عن الدين الدينامي تحيله إلى تجارب فردية ليس له جذوره الاجتماعية التي يزعمها.

ثانياً: لا يمكن إرجاع مصدر الدين إلى ملكة مبدعة للعناصر الخرافية- على حد قول برجسون- تلك الملكة التي استحدثت الأفكار الدينية، فالدين مصدره خالق الإنسان وخالق كل شيء وهو سبحانه أوجد ميلاً فطرياً في الإنسان للتدين والارتباط به سبحانه.

ثالثاً: ان مصدر التطور والتقدم العلمي وأفكار المساواة والعدالة والحب الراقي ليس هو الديانات المتطورة أو الدينامية، لكن مصدرها كتاب الله الكريم وما صح عن رسول الله ﷺ الذي رسم لنا إطار مجتمع فاضل يجمع بين مثالية القيم وواقعية التطبيق.

نظرية اوجست كومت في تفسير الدين ومناقشها:

لقد وقع «كومت» Comte الباحث الفرنسي الذي ينسب إليه الغربيون إنشاء علم الاجتماع في تناقض واضح في آرائه، حيث قدم نظرية في تطور المجتمعات اعتبر فيها أن الفكر الديني يمثل طفولة الفكر البشري، وانه مع التقدم العلمي يتحول المجتمع إلى الحالة الوضعية العلمية حيث يختفي كل أثر للتفسيرات الدينية الغيبية- حسب وجهة نظره- ولهذا أطلق على مذهبه المذهب الوضعي. ويتضح من القانون الذي قدمه باسم قانون الحالات الثلاث أنه يرفض الفكر الديني. غير انه قدم لنا في دراساته ديانة جديدة اقترحها أطلق عليها «الديانة الوضعية» على أساس أنها تحقق الأخوة التامة بين أبناء الجنس البشري والمحبة المتبادلة بينهم، وأطلق على الديانة الوضعية التي اقترحها «عبادة الانسانية»[٣٢] ويذهب كونت إلى أن الدين هو أكثر النظم تحقيقاً لوحدة أعضاء المجتمع وتحقيق الانسجام التام بين العقل والقلب. وقد استهدف بما أطلق عليه الديانة الوضعية* تحقيق وحدة دينية في العالم بأسره لأن

---

*واضح ان هناك تناقضاً لفظياً بين مصطلح «دين وضعي» Term Contradiclion

جميع الأفراد سيتجهون بقلوبهم نحو فكرة واحدة ومركز واحد. واقترح أن يكون المبدأ الأسمى في تلك الديانة «عش للغير»، والطقوس الدينية التي ترتكز عليها تلك الديانة الوضعية المقترحة تحاول تحقيق الكمال للانسانية والقضاء على الأنانية. وإذا كانت بعض الديانات السائدة في الجماعات المتحضرة تحقق بعض هذه المبادىء والوظائف التي ينشدها فكومت يرى انه يمكن استبقاؤ ها على أن تستبعد منها المبادىء المخالفة للدين الوضعي المقترح. والواقع أن كونت أغرق وتطرف بشكل واضح في هذه الخيالات الهذائية حيث ادعى ان ديانته الجديدة يمكن أن تعم الجماعات التي تدين بوحدانية الله في سبع سنين كما تنبأ بأنها ستعم الجماعات الوثنية في ظرف ثلاث عشرة سنة.

ومن الواضح أن هذا الهراء الذي ادعاه كومت يتناقض مع مبادىء الفكر الوضعي الذي نادى به أصلاً وقد شطح خياله بعيداً لدرجة أنه تصور معبداً للإنسانية تتجه إليه كل الجماعات البشرية للحج، ويوجد في هذا المعبد المزعوم تمثال للإنسانية (وواضح هنا الارتداد للوثنية) عبارة عن امرأة جميلة في سن الثلاثين تحمل بين ذراعيها طفلاً ويقام في نفس هذا المعبد ثلاثة عشر تمثالاً لجهابزة المفكرين والقديسين وفي مقدمتهم موسى عليه السلام!!!!!. ويذهب المحللون لآراء «كومت» إلى أنه استهدف من أقواله هذه تحقيق غاية اجتماعية قوامها أن الدين هو أحد الأوضاع الملازمة للمجتمع، وأنه إذا توحد الدين فإن ذلك يؤدي إلى توحد الأوطان بالنسبة للإنسان، وقد جعل لديانته المزعومة شعاراً هاماً- كتب على قبره بعد موته- وهو المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية.

غير أن هذا الرأي المستفاد من آراء كومت يتناقض تماماً مع رأي قدمه في دراساته عن الفلسفة الوضعية والذي عرض فيه قانون الحالات الثلاث Law of the Three Stages. ويذهب كومت إلى أن العقلية الإنسانية قد مرت بأدوار ثلاثة، دور الفلسفة الدينية- خلال الحالة الثيولوجية، ودور الفلسفة التجريدية- خلال الحالة الميتافيزيقية، وأخيراً وصلت إلى دور الفلسفة العلمية خلال الحالة الوضعية وهو في نظره آخر الحالات التطورية وأكثرها تقدماً.

وبعد أن كان الناس يعللون الظواهر الكونية بقوة أو بقوى إرادية خارجة عنها- آلهة أو أرواح، انتقلوا إلى تفسيرها من خلال معان عامة وخصائص طبيعية كامنة فيها، كقوة النمو والمرونة والحيوية والأثير. . ، ثم إنتقلت البشرية بعد نضجها إلى رفض كل تفسير خارجي أو داخلي واكتفوا بتفسير الحوادث كما هي والوقوف على ما بينها من ترابط وجودي بدون البحث عن الأسباب والغايات. وهذا يعني أن التفكير الديني- في نظر أوجست كومت يمثل طفولة البشرية أو الحالة البدائية للتطور البشري وكلما نضجت بعض الشيء أصبحت تفسر الظواهر بالرجوع إلى المبادىء العامة، وعندما اكتمل نضجها ورشدها رفضت البشرية كل نوع من الفكر الديني أو الفلسفي وأصبح تفكيرها وضعياً تجريبياً خالصاً. ويقول كومت أن كلا منا يتذكر طفولته ومراهقته ورجولته، ففي مرحلة الطفولة يفكر الإنسان بشكل غيبي ثيولوجي Theological وفي مرحلة المراهقة يتحول التفكير إلى الشكل التجريدي الخيالي، أما مع دخول مرحلة الرجولة ينضج الفكر ويأخذ طابعه الواقعي. وهو يشخص المشكلات والصراعات التي كانت موجودة داخل المجتمع الفرنسي عقب الثورة الفرنسية أن التحول الوضعي لم يتحقق بشكل كامل وان هناك مجموعة من الرواسب المتعلقة بمراحل سابقة- دينية وفلسفية- ما تزال تسيطر على الناس(٣٣).

تعقيب ومناقشة:

هناك مجموعة من الملاحظات على آراء كومت أوجزها فيما يلي.

أولا: نستطيع القول أن كومت قد وصل إلى مرحلة خطيرة من الهذيان ادعى عندها انه مؤسس ديانة جديدة وبالتالي أنه نبي وهذا هراء لأن الدين الإسلامي هو خاتم الديانات ومحمد عليه الصلاة والسلام هو آخر الأنبياء.

ثانياً: أنه لا حاجة بالبشرية إلى دين بعد الإسلام فإذا كان كومت يستهدف توحيد البشر تحت دين واحد، فالواقع أن الدين الإسلامي هو دين كل الأنبياء منذ إبراهيم عليه السلام «ملة أبيكم إبراهيم».

وكل الأنبياء والرسل تنشر دين الإسلام على نحو متدرج يناسب مدى

نضج العقل البشري وظروف المجتمعات، والدين الإسلامي الكامل- عقيدة وشريعة- الذي أوصى به سبحانه إلى المصطفى عليه الصلاة والسلام هو القادر على تحقيق مجتمع يسوده الرخاء والعدل والمساواة والتكافل والحب والقوة والعزة. . .

ثالثاً: قد وقع كومت- وكل فلاسفة التاريخ من أصحاب المذهب التطوري في خطأ بارز من الناحية المنهجية العلمية ويتعارض مع الاتجاه الوضعي الذي نادى به كومت نفسه وهو إطلاق تعميمات وصياغة قوانين تاريخية دون الاستناد إلى ما يدعم ذلك إستقرائياً ودون دراسات واقعية(٣٤) مقارنة. فالقول بالمراحل الثلاثة التي لا بد لكل مجتمع أن يمر بها قول ينقصه الدليل بل ويثبت الواقع عكسه، فنحن نجد من بين أعظم علماء العصر مؤمنين صالحين ويقول تعالى ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾.

والواقع أن هذه الحالات الثلاث التي يصورها كومت على أنها متعاقبة هي في جوهرها تمثل نزعات وتيارات متعاصرة لدى كل الشعوب بدرجات متفاوتة وتقابل حاجات إنسانية. وفي الوقت الذي نفسر فيه الأحداث العادية بأسبابها المباشرة خارجية أو داخلية فنقول. مات فلان برصاصة بندقية أو بالشيخوخة أو بسبب المرض، أما الأحداث الشاذة فنرجعها إلى القضاء والقدر. وإذا كانت الحاجة إلى التدين حاجة فطرية فلا يمكن محوها من الواقع الإنساني.

رابعاً: إن النظرة الحسية الواقعية تمثل بداية الطريق لا نهايته، تمثل مرحلة الطفولة الإنسانية وليس النضج على عكس ما زعمه كومت، وتمثل النظرة الدينية العميقة أوسع النظرات مجالاً وأبعدها مطلباً. وكل العلوم تسعى للتفسير من خلال مبادىء عامة. وهكذا ينقلب الترتيب الذي وضعه كومت فحاجة الحس تأتي أولاً ثم حاجة العقل فحاجة الروح وهي حاجات باقية مع الإنسان مع استمرار بقائه.

خامساً: ان التنظيم الاجتماعي الإسلامي هو الذي دعا إلى إستخدام العقل

وتنظيم العمل العقلي والدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي يجعل من التفكير فريضة إسلامية، تفكير في الكون والافلاك والمادة والمجتمع والتاريخ وهو ينعى على المقلدين تقليدهم الأعمى، ولم تزدهر العلوم، بل ولم يظهر المنهج الاستقرائي التجريبي إلا في ظل توجيهات القرآن الكريم وعلى يد علماء مسلمين(٣٥).

آراء في ضرورة الدين والشعور الديني للإنسان:

يؤكد العديد من العلماء ضرورة الدين وملازمته للإنسان ما بقى الإنسان يقول «سالمون ريناك» S. Reinach ليس أمام الديانات مستقبل غير محدود فحسب، بل لنا أن نكون على يقين من انه سيبقى شيء منها إلى الأبد، ذلك لأنه سيبقى في الكون دائماً أسرار ومغاليق، ولأن العلم لم يحقق أبداً مهمته على وجه الكمال(٣٦). ويذهب الدكتور «ماكس نوردة» M. Nordau عن الشعور الديني «هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدين، كما يجده أعلى الناس تفكيراً وأعظمهم حدساً وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية وستتطور بتطورها وستتجاوب دائماً مع درجة الثقافة العقلية التي تبلغها الجماعة»(٣٧).

ويذهب «إرنست رينان» E. Renan في دراسة له عن تاريخ الأديان إلى «أنه يمكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي، الذي يريد أن يحصر فكر الإنسان في المضايق الدنيئة للحياة الأرضية».

أما محمد فريد وجدي فهو يقول في دائرة معارفه تحت مادة «دين» «نعم يستحيل أن تتلاشى فكرة التدين، لأنها أرقى ميول النفس وأكرم عواطفها، ناهيك بميل يرفع رأس الإنسان، بل إن هذا الميل سيزداد.. ففطرة التدين ستلاحق الإنسان ما دام ذا عقل يعقل به الجمال والقبح، وستزداد فيه هذه الفطرة على نسبة علو مداركه ونمو معارفه» والواقع انه مع تقدمنا العلمي يزداد

عمق إيماننا بقدرة الخالق سبحانه لادراكنا دقة التنظيم ووحدة القوانين المسيطرة على الكون وعلى المادة الحية وعلى المادة غير الحية مما يثبت وحدة الخالق سبحانه. وقد أثبت العلم اليوم ان هناك قوى في الوجود لا ينالها الحس المجهز بأقوى المجاهر والمزود بأدق المقاييس. فالتجربة الحسية ليست هي المعيار الوحيد للوجود. ويؤكد العلم اليوم ان المادة في أصلها طاقة أي قوة مجردة يلزم البحث عن مصدرها خارج هيكلها المادي، وهكذا يقترب عالم المادة رويداً رويداً من عالم المجردات، ويكاد يتصل عالم الشهادة بعالم الغيب، وهو غيب يؤمن به العلم وإن لم يره- كالطاقة الذرية والطاقة الكهربائية. .- لأنه يحس أثره ويلمس خطره. وهذا كله يؤكد ان نهاية العلم البشري لا يتمثل في القضاء على الغريزة التي تتعلق بالتدين، بل يزيدها قوة. وصدق الله تعالىٰ حيث يقول ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصّلت ٥٣]. ويقول تعالىٰ ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر ٨، ٩].



مراجع الفصل

1- H.Carrier: Pscho— Sociologie de l'appartenance Religieuse. Rome. Presses de L'Universite Gregorienne 1960 pp. 36 - 37 -Mentioned in - Louis Schneider: Problems in the Sociology of Religion: i, R. Faris: Hand Book ofmodern Sociology Rand mc. Nally and Co. Chicago. 1964 p. 771

2- J.P.Williams,H. L.Friess, L.J.Binkley,J.H.Hick,W.Cohn,and S.Z.Kilaunser Symposium: The Problem of Attempting to Define Religion.J.Scient. Stud- Rel- 1962-2-3-35

3- L.Schneider Op. cit P. P. 771 -

ويعد ماكس فيبر من أهم علماء اجتماع الغرب الذين اهتموا بدراسة الدين دراسة سوسيولوجية وأهم دراساته في هذا الصدد هي.

- M. Weber: The ProtestantEthic and theSpirit ofCapitalism:London: Allen and Unwın, 1930
- M.Weber: Ancient Judaism.Glencoe,Ill: Free Press 1952
- M.Weber: The Religion of India.Glencoe Ill-Free Press 1958
-M.Weber: The Sociology of Religion:Boston Beacon Press 1963.

4- E. Durkheim: De La Dèfinition du Phènomène Religieux: L'Annèe Sociologique 1898- 1899 2- 1- 28

5- L. Schneider: Op Cit. p. 771

6- C. Geertz: The Religion of Java- Glencoe-The Free Press 1960 p. 238

7- J.Wach: The Sociology of Religion Chicago-University of Chicago Press 1944 p.11 and 205

8- L. Schneider: op. cit. P. 772.

٩ـ د. محمد عبد الله دراز: الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان دار القلم- الكويت ١٩٧٠ م ص ٣٠.

١٠- ارجع الى دائرة معارف الاسلام كلمة «Din» مذكور من المصدر السابق ص ٣٢.

١١- احمد محمد جمال: محاضرات في الثقافة الإسلامية- الطبعة الثالثة - مؤسسة دار الشعب- القاهرة ١٩٧٥ ص ٣٤

12_Thomas F. O'Dea: The Sociology of Religion: Prentice Hall- India 1966 PP. 19- 35

13- R. Mukerjee: The Social Structure of Valeues New Delhi- S. Chand Co 1965.

١٤- دراز: مصدر سابق ص ٣٤- ٣٦

15_Herbert Spencer: 3 rd Edition 3 Vols- London: D.A. Pleton and Co1925 Principles of Sociology

16_Kroeber and Kluckhohn Culture: A Critical Review of Concepts and definition seealso Tylor: Primitive Culture.

وارجع الى دراسة احمد ابو زيد ضمن سلسلة اعلام الفكر الغربي تايلور دار المعارف .

١٧- دراز- المصدر السابق ص ٣٥.

١٨- المصدر السابق ص ٣٩

١٩- المصدر السابق ص ٥٣

20_Rocher: A General Introduction to Sociology A Theoretical Perspective. Macmillan 1972 PP. 280- 281

٢١- محمد قطب: دراسات في النفس الانسانية- دار الشروق ١٩٧٤ ص ٢١٧.

٢٢- د. محمد عبد الله دراز: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان- دار القلم - الكويت ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ ص ٨٠- ٨١

٢٣- المصدر السابق ص ٨١

٢٤- د. نبيل السمالوطي: الاسلام وقضايا علم النفس- دار الشروق جدة ١٩٨٠ م- ١٤٠٠ هـ الفصلين الثالث والرابع.

٢٥- د. محمد عبد الله دراز: المصدر السابق ص ٨١

٢٦-د. مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية- الطبعة الأولى- القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٩٦- ٢٩٧

٢٧- د. أحمد الخشاب: الاجتماع الديني: مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية ص ٩٤- ٩٧

٢٨- المصدر السابق ص ٩٧

La Resusse du XXem Siecle - Article: Religion

مذكور في كتاب د. محمد عبد الله دراز- مصدر سابق ص ٨٣

٢٩- المصدر السابق ص ٨٣

٣٠- هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين- الترجمة العربية وهي ترجمة

Les Des Sources de la Moral et de la Religion

وارجع أيضا الى دراسة الدكتور زكريا ابراهيم بعنوان «برجسون» ضمن أعلام الفكر الغربي.

٣١- د. زكريا ابراهيم: المصدر السابق وارجع ايضا الى د. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني: المصدر السابق ص ٨٤ - ٨٨.

٣٢- ارجع الى د. مصطفى الخشاب: اوجست كونت- القاهرة ١٩٥٠وارجع ايضا الى د. نبيل السمالوطي: البناء النظري لعلم الاجتماع دار الكتب الاسكندرية. الجامعية ١٩٧٤ وارجع ايضا الى A.Inkeles: What is Sociology, Prenlice Hall- New Jersey 1964 pp 34-37

33- Roymond Aron: Main Currents in Sociological Thought: Trans. Richard Haward and Helen Weaver London- Penguin Books 1965 P. 72

٣٤- د. نبيل السمالوطي: الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر- الدار القومية للطباعة والنشر- الاسكندرية سنة ١٩٧٥ الفصل الأول

٣٥- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام

٣٦- د. محمد عبد الله دراز: المصدر السابق ص ٧٨

٣٧- المصدر السابق

الفصل الثاني

المدَارس وَالنظريات السّوسيُولوجيّة

حول تفسير ظهور النظام الديني والشعور الديني عند الإنسان

٩- مدرسة الوحى.

١٠- مناقشة عامة للنظريات والاتجاهات الفكرية والمذهبية.

١١- مراجع الفصل الثاني.

مقدّمة

حول النظريات المطروحة بصدد تفسير نشأة العقيدة الالهية:

يجمع الباحثون أن الظاهرة الدينية ترجع في نشأتها في نفوس الناس إلى قانون السببية Causality والغائية Teleology(١)، وهذان القانونان إذا أحسن فهمهما أديا بالضرورة إلى الإيمان بالتوحيد والخلود. ويشير القانون الأول إلى أن وجود العالم ووجود الإنسان لا يمكن تفسيرهما إلا بالرجوع إلى خالق فالمخلوقات كما يقول الفلاسفة الإسلاميون- كابن سينا- ممكنة الوجود أي لا بد لتفسير وجودها من البحث عن السبب وهي تستمد وجودها من غيرها، بعكس الحالة بالنسبة لله سبحانه وتعالىٰ فهو واجب الوجود- ويستمد وجوده سبحانه من ذاته. ولا يمكن الاستمرار في البحث عن العلية أو السببية إلى ما لا نهاية وإلا لما وصلنا إلى نهاية السلسلة وهي الأمور المشاهدة وهذا ما يطلق عليه المناطقة التسلسل اللانهائي للعلل وهو باطل، فلا بد من ذكر سلسلة الأسباب من الوصول إلى الخالق الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. أما بالنسبة لقانون الغائية فهو يشير إلى أن كل شيء منظم متسق متناسق لا يمكن أن يصدر عن العشوائية أو الصدفة المحضة وإنما تصدر عن منظم مدبر مريد. ووحدة القوانين الطبيعية، ووحدة تكوين الخلية الحية كلها دلائل على وحدة الخالق سبحانه. ومهما طالت سلسلة الأسباب الممكنة والغايات الجزئية فإنه لا بد لإكمال التفسير من الوصول إلى الله سبحانه وتعالىٰ الذي يحمل في ذاته سبب وجوده وهو الأول ليس قبله شيء والغاية النهائية فليس بعده شيء، وإلا بقيت كل الممكنات المشاهدة في طي العدم.

ويحاول علماء الاجتماع الديني وعلماء الأديان البحث عن الصور الأولى

لظاهرة التدين- وإذا كان الواقع أن آدم عليه السلام كان موحداً على ملة الإسلام كما علمه ربه سبحانه وهو يمثل نشأة الجنس البشري، فقد ضل البشر بعد آدم ولكنهم ما لبثوا أن ثار لديهم الشعور الديني لأنه شعور فطري. ويستهدف الباحثون الوصول إلى الصور الأولى للتصور الديني لدى مجتمعات الإنسان ولا تشير الأولية هنا إلى أولية منطقية (لتقدم المقدمات على النتائج) وليست أولية تاريخية نسبية أي بالنسبة للعصور التاريخية التي لدينا كتابات وآثار عنها ولكنها أولية زمانية ترتبط بوجود الانسان وتكوين أول مجتمعات على وجه الكوكب. وهم لتحقيق هذا الهدف- معرفة أصل نشأة الشعور الديني وعوامل إيقاظه في النفوس، وهو لم يكن ليوقظ لولا أنه يستجيب لحاجة فطرية- يسلكون سبيلاً منهجية معينة أهمها البحث عن أديان الأمم القديمة، أو المجتمعات البدائية المعاصرة المنعزلة وذلك استناداً إلى افتراض ضمني أو مسبق Presupposition مؤاداة ان مثل هذه الأمم القديمة أو الشعوب البدائية القبلية المعاصرة تمثل إلى حد ما طفولة الجنس البشري أو ما كان عليه الإنسان الأول*. وهناك مسلمة أخرى إقترضوها وهي أن المجتمعات الأوروبية المعاصرة تمثل قمة التطور البشري، بما فيه نمو الظاهرة الدينية (وهذه المسلمة لا تقل خطأً عن الافتراض المسبق التي أشرنا إليه) وباستخدام هذا المنهج إنقسم الباحثون إلى فريقين متناقضين.

الفريق الأول: ويمثله أنصار النموذج التطوري Evolulionary Model خاصة أنصار نظرية التطور في خط مستقيم تصاعدي وهو إتجاه ساد الفكر الاثنولوجي والسوسيولوجي والانثروبولوجي خلال القرن التاسع عشر في أوروبا حيث وجد العلماء التقدم العلمي في مجال الطبيعة ووصول العلماء إلى قوانين بصدد العلوم الطبيعية، هذا إلى اصدار «دارون» كتابه عن أصل الأنواع Origin of Species- هذه العوامل وغيرها رفعت الباحثين في مجال

* هذه الفكرة خاطئة حيث أننا لا يمكن إعتبار الشعوب البدائية ممثلة لطفولة البشرية أو للحالة التي كان عليها الناس في بداية الخليقة وهناك العديد من النظريات توصلت إلى آراء ونتائج بصدد نشأة الشعور والظاهرة الدينية، تتعارض مع الحقائق اليقينية كما وردت في القرآن الكريم، ولكن هناك فريق آخر يمكن إعتماده علمياً لأنه توصل إلى آراء تتفق مع ما ورد في القرآن الكريم.

المجتمعات الانسانية والنظم الاجتماعية إلى البحث حول أصول النظم الاجتماعية وإصدار قوانين عامة بصددها (دون أن تستند إلى دراسات مقارنة كافية أو إلى أساس منهجي قديم) وهنا انطلق «ماكليلان» و«باخوفن» للبحث عن أصل نظام الزواج وانطلق «سير هنري مين» للبحث عن أصل النظام القانوني وانطلق «تايلور» للبحث عن أصل النظام(٢) الديني. . . . ويذهب أنصار هذا الاتجاه التطوري إلى أن الدين بدأ في شكل الإيمان بالخرافات وبمظاهر وثنية ثم أخذ الإنسان يترقى في عقائده الدينية على مدى الأجيال مع اتساع معارفه ونمو ثقافته حتى وصل إلى قمة الديانات وهي ديانة التوحيد، تماماً كما حدث بالنسبة للعلوم والفنون والتكنولوجيا، وقد تطرف بعض الباحثين- خاصة من المستشرقين حيث زعموا أن عقيدة التوحيد وليدة عقل خاص هو ذلك العقل الذي ينتمي إلى الجنس السامي*.

الفريق الثاني: وهو الذين يقولون بنظرية فطرية التوحيد وأصالته الغريزية في نفس الإنسان. ويمثل هذا الفريق مجموعة من علماء الأجناس والانثروبولوجيا والنفس مثل «شريدر» Schroeder الذي قام بدراسة ما أطلق عليه «الأجناس الآرية القديمة» وأثبت وجود عقيدة الإله الأعلى أو عقيدة التوحيد عند هذه الأجناس، و«بركلمان» Brockelman الذي أثبت سيادة هذه العقيدة لدى الساميين القدماء قبل الإسلام، و«لانج» Lang الذي كشفت دراساته عن ظهور هذه العقيدة داخل القبائل الهمجية في استراليا أو عند الاستراليين الأصليين وهم أكثر القبائل بدائية وعزلة في العالم وبالتالي ساد الاعتقاد أنها أقرب إلى تمثيل طفولة الجنس البشري أو بدايته التاريخية، والأب «شميدت» Schmidt الذي اثبت وجودها لدى أقزام استراليا الذين يسكنون

---

* هذا زعم خاطىء ذلك لأن عقيدة التوحيد في شكلها الصحيح هي وليدة الفطرة السليمة في الانسان عموماً، دعمها الله سبحانه وتعالىٰ بالرسل والكتب لتوضح للناس الطريق المستقيم في علاقتهم بالله سبحانه وعلاقتهم بعضهم ببعض وفي مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. هذا إلى أن قضية الجنس السامي والجنس الآري لا تستند إلى أساس علمي لأنه لا يوجد جنس آري وآخر سامي ولكن توجد لغات آرية وأخرى سامية.

جنوب شرق القارة، والذي كشفت دراسته المقارنة عن سيادة عقيدة الإله الأعظم أو عقيدة التوحيد لدى أقدم الشعوب والأجناس البشرية.

وإذا كنا نوافق على النتيجة التي توصل إليها الفريق الثاني من الباحثين وهي أن بداية ظهور الجنس البشري اقترنت بظهور عقيدة التوحيد، وهو أمر تؤكده نصوص القرآن الكريم «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (الروم ٣٠) وقال تعالىٰ في شأن آدم «فتلقى آدمُ من ربه كلماتٍ فتابَ عليه إنه هو التواب الرحيم، قلنا إهبطو منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدىً فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة ٣٧-٣٨] وأشار رسولنا عليه الصلاة والسلام إلى أن «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» ومن رحمة الله سبحانه وتعالىٰ بعباده أن أودع فيهم ميلاً فطرياً طبيعياً للتوحيد، وهو سبحانه وتعالىٰ لم يكتفِ بهذا الميل الغريزي الفطري الذي أودعه فيهم «وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلىٰ شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ [الأعراف ١٧٢] وإلى جانب هذا الميل الفطري أرسل الله سبحانه وتعالىٰ الرسل مذكرين ومبشرين ومنذرين، وكان آدم عليه السلام أول المؤمنين الموحدين الملهمين الأوابين قال تعالىٰ ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء ١٥] غير أن هناك مجموعة من الاعتراضات المنهجية تنطبق على أسلوب بحث كلا الفريقين التطوري والتوحيدي، ذلك أنهما ينطلقان في البحث من منطلق مشترك حيث يتفقان على البحث عن صورة العقيدة التي تمثل طفولة البشرية كموضوع للبحث، ويتخذان من الرجوع إلى القبائل البدائية والتاريخية منهجاً لتحقيق فروضهم Verification of Their Hypothesis. ولعل الاعتراض موجه إلى هذا الأسلوب المنهجي من عدة جوانب نوجزها فيما يلي[٣].

أولاً: هناك مرحلة طويلة من تاريخ الإنسان ما تزال مجهولة تماماً بالنسبة للعلم والفهم العلمي الوضعي، وهناك اتفاق بين المشتغلين بعلوم الآثار Archeology والاثنولوجيا أو تاريخ الشعوب والثقافات Ethnology على قلة

الآثار الخاصة بديانة العصر الحجري، أما فترة ما قبل العصر الحجري الحديث (حيث تجمع الدراسات على أن ظهور الإنسان كان في العصر الحجري القديم الأعلى) فلا يوجد لدى العلماء فكرة عنها الأمر الذي يجعل تناولها لا يتم إلا بالأسلوب الظني التخميني. ولهذا لجأ الكثير من العلماء إلى ما يطلق عليه التاريخ الظني Conjectural History أو التاريخ الافتراضي Hypothetical History وهو أمر مرفوض في البحث العلمي.

ثانياً: أن العديد من الباحثين لجأوا إلى نوعين من التخمين- على مدى تقدم علم النفس والدراسات السلوكية، فبعض الباحثين كان يستبطن نفسه عقلياً Intellectual Introspection حيث كان يسأل نفسه السؤال التالي، «كيف كنت أفكر لو كنت بدائياً أعيش داخل الطبيعة الفجة دون تقدم علمي وتكنولوجي...؟، وبعد ظهور نظرية التحليل النفسي Psycho- analysis التي كشفت عن أن تأثير اللاشعور والوجدانات أكبر من تأثير العقل، وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للإنسان المتحضر الذي يعيش عصر التقدم العلمي فما بالنا بالنسبة للإنسان البدائي الذي يمثل بداية البشرية، هذه الفكرة جعلت بعض الباحثين يلجأون لاستخدام الاستبطان الوجداني حيث أصبحوا يطرحون السؤال التالي «ماذا كنت أشعر لو كنت بدائياً أعيش فعلا حياة البدائي؟». وحاول الباحثون من خلال استبطان أنفسهم الاجابة على هذه الأسئلة. ومن الواضح أن هذا المنهج الظني لا يمكن إعتماده علمياً، ولا يمكن أن يؤدي أي استبطان لانسان اليوم إلى حقائق تاريخية أو علمية بصدد بداية البشرية، فكل إنسان أسير تجاربه الشخصية- الأسرية والطبقية والتربوية وخبراته العقدية والسلوكية... الخ.

ثالثاً: افترض علماء الإثنولوجيا والانثروبولوجيا خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أنه في غياب معلومات علمية يقينية عن ظروف الإنسان الأول ونظم مجتمعه، يمكن اعتبار أن الشعوب القبلية البدائية المعاصرة- خاصة أكثرها عزلة مثل قبائل السكان الأصليين في أستراليا- على أنها تمثل بداية أو طفولة البشرية، ولا شك في خطأ هذه المسلمة فتاريخ أي مجتمع هو تاريخ

امتزاج وانصهار الثقافات ولا يمكن القول بوجود مجتمع أو شعب أو ثقافة ظلت على حالها اجتماعياً وثقافياً منذ بداية الإنسان حتى اليوم، وقد أثبتت بعض الدراسات تعاقب الحضارات وسيرها في شكل دورات ثقافية* Cultural Cycles فالمدنيات المعاصرة قامت بعد فترات ركود وتخلف سبقتها مدينات سابقة (وهذه الفكرة يقول بها فلاسفة تاريخ مثل «توينبي» A. Toinbee وعلماء اجتماع مثل «بتريم سوروكين» P. Sorokin بل وسبقهما العالم المسلم أبن خلدون في القول بنظرية التغير الدوري Cyclical Change وعلى هذا يمكن القول أن الخرافات والتصورات الدينية الخاطئة أو الزائفة أو الخرافية (الديانات الوثنية القائمة بين العديد من الشعوب البدائية) قد تكون نتيجة تحلل وتحريف لديانة صحيحة سابقة مزقت أهلها الحروب أو المشكلات الاجتماعية أو سوء التوافق مع البيئة فقلت إهتماماتهم بأصول دينهم الأمر الذي أتاح فرصة لظهور الكهنة والدجالين وشاعت آراؤهم حتى صارت سنناً مقدسة، ولعل صعوبة التوصل ـ من خلال المنهج العلمي في تاريخ الأديان أو علم الاجتماع الديني ـ إلى الأصول الصحيحة للدين هو الذي قاد «هارولد هوفدنج» H.Hoffding إلى التأكيد بأن تاريخ الأديان لا يستطيع أن يحل ـ حلاً علمياً ـ مشكلة كيفية ظهور الدين لدى الجنس البشري، ذلك لأن التاريخ لا يكشف لنا عن بداية الدين لدى الإنسان، وكل ما نجده إنما هو سلسلة من صور مختلفة لديانات متقدمة قليلاً أو كثيراً، وحتى أحط القبائل الهمجية التي نعرفها لا تمثل الصورة الأولى لمجتمع الإنسان حيث أنها مرت بمراحل تطورية متعاقبة.

رابعاً: ولقد وقع التطوريون في مشكلة منهجية لا تقل خطورة عن المشكلة السابقة، حيث تسرعوا في اصدار أحكام عامة Generalizations وادعوا أنها تمثل قوانين ثابتة (فلسفة تاريخ) دون استخدام الخطوات المنهجية العلمية التي يمكن أن تقودهم إلى مثل هذه التعميمات وأهمها طرح فرض أو آخر وإجراء دراسات مقارنة Comparative Studies لدى نماذج بدائية وقديمة ممثلة، وهذا ما لم يقوموا به. يضاف إلى هذا أن المنهج العلمي كما يذكر عالم المناهج البريطاني

* إرجع في هذا لكتابي بعنوان ـ الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر ـ مركز الكتاب ـ ١٩٧٥.

«كارل بوبر» K. Poper هو منهج التكذيب Falsification فالأصل أن نحاول تكذيب الفرض العلمي من خلال شواهد واقعية Evidents فإذا فشلنا انتقل الفرض إلى مرحلة النظرية أو الحقيقة العلمية، وهذا ما لم يفعله فلاسفة التاريخ فالمؤيدون لفكرة أن البشرية بدأت بالتصورات الدينية الوثنية تجاهلت الشعوب البدائية التي تعرف التوحيد، كذلك فإن المؤيدين لنظرية التوحيد البدائي تجاهلوا الشعوب البدائية التي تسودها الوثنية. ولا جدوى من القول أن أحد الشعوب أكثر انعزالاً وبالتالي أكثر تمثيلاً لطفولة البشرية لأنه لا يوجد شعب نقي وتاريخ العالم هو تاريخ التفاعلات الثقافية والحضارية والاجتماعية والعرقية.

خامساً: حاول التطوريون قياس المشاعر الدينية والروحية على القوى البدنية المادية والعقلية والعلمية التجريبية، وهذا خطأ بالغ. وهم يزعمون أنه إذا كان الإنسان يتطور بدنياً من الضعف إلى القوة، ويتطور عقلياً من الجهل إلى العلم ومن التفسير الخرافي إلى التفسير العلمي الوضعي، فإنه يرجح أن يكون قد انتقل دينياً من الوثنية إلى التوحيد. وهذا الافتراض له ما يناقضه حيث يمكن افتراض أن بساطة حياة الإنسان الأول المادية تركت له الفرصة للتأمل في الخلق الأمر الذي سيؤدي به حتماً إلى الوصول للحقيقة وهي وجود الإله الواحد الخالق المهيمن. وهذا الافتراض الأخير يسير سيراً منطقياً في عصرنا الذي يتسم بالتقدم العلمي والتكنولوجي وغلبة الماديات- في العالم الغربي والشرقي- وهو ما أدى لدى شعوب أوروبا وأمريكا والاتحاد السوفييتي معاً إلى تراجع الشعور الديني وعدم الإهتمام كثيراً بالجوانب الدينية. غير أن هذا الأخير مجرد فرض علمي كذلك يحتاج للتحقيق العلمي. لكن الأمر الواضح أنه إذا كانت الحقائق العلمية تحتاج إلى تراكم معرفي وجهد مستمر وفترة زمنية طويلة للوصول إليها، فالحقائق الدينية لا تحتاج إلى مثل هذا الجهد ولا إلى مثل تلك الفترة الزمنية الطويلة ذلك أنها لا تحتاج إلا لتأمل يسير في الطبيعة والكون والإنسان، وهو ما كان ميسراً للإنسان منذ البداية، خاصة وأن النزعة للتدين نزعة فطرية عند الإنسان.

سادساً: إن قضية البحث عن أصل الدين ليست في مقدور العلم

التجريبي أو الامبيريقي*(الاجتماعي) ولا مجال للبت فيها غير الرجوع للقرآن الكريم وهو المصدر الوحيد اليقيني لأنه صادر عن الله سبحانه وتعالىٰ، ويؤكد القرآن الكريم فطرية النزعة الدينية، وانه سبحانه وتعالىٰ خلق عباده حنفاء وكان الناس أمة واحدة ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم ٣٠] وقال تعالىٰ ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة﴾ [يونس ١٩].

وسوف نستعرض فيما يلي بعض جوانب الفكر السوسيولوجي في مجال محاولة الكشف عن نشأة العقيدة الدينية لهدف التحليل وعرض المحاولات الانسانية للفهم مع انطباق اعتراضاتنا السابقة عليها.

أولاً: المدرسة الطبيعية في تفسير نشأة الأديان

يرجع أنصار هذه المدرسة إنبثاق الشعور الديني لدى البشر إلى تأمل الطبيعة بمظاهرها المختلفة، تلك المظاهر التي تبعث داخل الإنسان مشاعر الخوف والرهبة والتعجب والحيرة والدهشة والعجز... إلخ. ويمثل هذه المدرسة مجموعة من الباحثين إنقسموا إلى قمسين يختلفان من حيث تحديد نوعية الظواهر الطبيعية التي يمكن أن يكون لها الأثر الأكبر في إثارة الخوف والدهشة والرهبة والتعجب، وهي المشاعر التي تولد الشعور والوعي الديني عند الانسان ـ في نظر أنصار هذه المدرسة.

القسم الأول: ويمثله عالم اللغة «ماكس ميلر» M. Muller في دراسة شهيرة له بعنوان «علم الأساطير المقارنة» Comparative Mythology الذي استعان في تفسيره لنشأة الظاهرة الدينية بعدة متغيرات أو عوامل وهي:

أ ـ عامل منطقي يتمثل في المبدأ التجريبي العام الذي يرجع إلى «جون لوك» والذي يذهب إلى أن التجربة الحسية هي التي تخط مختلف الخبرات على العقل الذي يشبهونه بصفحة بيضاء «فلا يوجد شيء في العقل ما لم يكن سبق أن وقع في الخبرة الحسية للإنسان».

* الفرق بين التجريبية Experimentalism والامبيريقية Empericism هو فرق في الدقة التجريبية وامكانيات التعميم.

ب ـ عامل نفسي يتمثل في شعور الإنسان بالرهبة والدهشة والعجز إزاء مختلف الظواهر الطبيعية التي تحيط به، ذلك الشعور يتولد عن تأمل الطبيعة ويؤدي إلى الإحساس بأنه محاط بقوة خفية لها استقلالها وقادرة على التأثير على الطبيعة وعلى الإنسان ولا يستطيع الإنسان إزاءها دفعاً أو قهراً أو منعاً.

ثالثاً: عامل لغوي وقد استعان بدراساته اللغوية وبتخصصه العميق في فقه اللغة المقارن Comparative Philology، وطبق منهج اللغة المقارنة في دراسة نصوص الكتب المقدسة «الفيدا» Vidas وهي كتب الديانة البراهمية، وقادته هذه الدراسة إلى الكشف عن أغلب أسماء الآلهة في تلك الديانة تعبر عن أسماء لظواهر طبيعية كالنار والسماء، مثال ذلك إله هندي قديم يدعى «أجني» Agni، وهو لفظ كان يستخدم للدلالة على النار. وكشفت الدراسات المقارنة «لميلر» عن وجود تقارب بين هذا اللفظ وبين اللفظ الذي يدل على النار في اللغات الهندية الأوروبية Indo- European Languages، ففي اللغة اللاتينية يوجد نفس اللفظ تحت إسم Agnis وفي اللتوانية تحت إسم Ugnis. وخرج «ميلر» من تحليلاته إلى استنتاج رأي مؤداه أن هذا اللفظ البدائي كان عاماً قبل تفرع اللغات وإنقسامها وأنه كان يعبر عن المقدس أو عن تقديس إحدى القوى الطبيعية الكبرى. وإذا كان التقديس ـ كما تعبر عنه اللغة البدائية ـ يتجه إلى أحد المظاهر الطبيعية، فإن هذا الأمر يشير أو يسمح لنا بأن نستنتج بقدر كبير من الصحة ـ في نظر انصار المدرسة الطبيعية ـ إن عبادة وتقديس مظاهر الطبيعة تمثل الشكل الأول من أشكال نشأة الظاهرة الدينية عند الإنسان أو داخل مجتمع الإنسان. وقد حاول «ميلر» تأييد رأيه من واقع التجربة التي مارسها الإنسان البدائي الذي عبد النار، حيث ذهب إلى ان البدائي خبر النار في عدة مظاهر ـ كالشهب والشرر المتطاير من إحتكاك حجرين وكانت ـ وما زالت ـ النار تحمل معها الموت والدمار، كما انها تفيد في الطهي والانارة والتدفئة...

وخلاصة آراء هذا القسم الأول ان مظاهر الطبيعة العادية أو الإحساس بالكون المادي بمظاهرة يثير في الإنسان الإحساس الديني، ويركز أنصار هذا الاتجاه ـ مثل «ميلر» ـ ان الطبيعة تثير في نفوسنا الاحساس باللامتناه والغموض

وان الانسان في البداية يقدس عدة آلهة غير انه ما لبث أن أدرك عظمة إله واحد من بينها إستأثره بالعبادة دون سواه.

القسم الثاني: ويمثله «جيفونز» Jevons العالم الانجليزي في دراسة له بعنوان «مقدمة في تاريخ الأديان» Introduction to the Hislary of Religion ويذهب في هذه الدراسة إلى أن مظاهر الطبيعة العادية- غير العنيفة أو القاسية- كالشمس والقمر والنار... لا تستطيع أن تستثير الشعور الديني في نفوس البدائيين، لأن استمرار وجودها أمامهم يحدث الألفة بها، تلك الألفة يجعلها شيئاً عادياً لا يحتاج إلى تأمل أو تفكير وبالتالي لا نستطيع تفسير الانتقال من الاحساس الكوني إلى الاحساس الديني من خلال الرجوع إلى الظواهر الطبيعية العادية. أما الظواهر الطبيعية العنيفة القاسية التي تمثل عوامل مخيفة للانسان مهددة لأمنه لندرتها وعنفها وفجائيتها مثل الرعد والعواصف الشديدة والصواعق والبرق والطوفان والزلازل والخسوف والكسوف وما إليها. مثل هذه الظواهر العنيفة يهدد أمن الإنسان البدائي وتفزعه وتدعوه للتفكير في مصدرها وفي كيفية تجنب شرورها، وهذا هو ما يؤدي به إلى أن ينسبها لسبب حض له قوة هائلة أخذ يتقرب إليها إتقاءاً لشرها. وإذا كان التأمل في مظاهر الطبيعة العادية يمكن أن يولد في نفس الإنسان الشعور الديني بالقوة الخفية، فإن هذه النقلة من الإحساس الكوني (المظاهر الطبيعية العادية) إلى الإحساس الديني تفترض قدراً من التفكير المنطقي الذي لا يملكه البدائيون والذين إدعى بعض علماء الاجتماع مثل «ليفي بريل» إلى ان تفكيرهم سابق على المنطق* Prelogical. ولا يستثير الشعور الديني عند البدائيين إلا أحداث الطبيعة العنيفة والفجائية مناقشة آراء المدرسة الطبيعية في تفسير نشأة الظاهرة الدينية.

وجهت إلى هذه المدرسة مجموعة من الاعتراضات ركزت على الأسس المنطقية والنفسية واللغوية التي استندت إليها نوجزها فيما يلي:

---

* هذه فكرة زائفة عن عقلية البدائيين وقد أثبتت الدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة خطأها، وان الفروق بين المجتمعات البدائية والمتحضرة ليست فروق في الناحية البيولوجية أو الفسيولوجية، لكنها فروق من الناحية الثقافية والاجتماعية.

أولاً: من الناحية المنطقية قامت هذه المدرسة على أساس مسلمة الاتجاه التجريبي القديم انه لا يوجد شيء في العقل إلا إذا كان سبق أن وقع في الحس والتجربة، وإذا صدق هذا المبدأ بالنسبة للمعارف الحسية، فإن هناك ميولاً فطرية أو استعدادات قبلية Apriori لا بد من وجودها حتى توجد ظواهر محددة وهنا لا تجدي الخبرة والتجربة وحدها، فلولا وجود استعداد للنطق والكلام لدى الإنسان لما استطاع التحدث ويعد الدين ضمن هذه الاستعدادات الفطرية عند الإنسان، ولولا وجود هذا الاستعداد الفطري للتدين لما ظهر الشعور الديني وهنا لا تكفي التجارب الخارجية وحدها، والدليل على فطرية النزعة الدينية عموميتها بين كل البشر(٤).

ثانياً: من الجانب النفسي فإن الظواهر الطبيعية العادية لا تستثير الدهشة والخشوع في نفوس البدائيين، خاصة وأننا نجد لدى العقول الساذجة في المجتمعات البدائية إدعاء القدرة- من جانب رجال الدين لديهم (وهي ديانات وثنية) على اخضاع الطبيعة وتغيير قوانينها- مثل استثارة الرياح واستنزال المطر على يد صانع المطر Rain Maker. . وهذا يعني ان العقيدة الدينية لم تنبثق من روح الضعف والخضوع لكنها انبثقت من روح القدرة والعظمة في مواجهة الطبيعة وهو ما يحتاج لنقاش طويل. ولو كان الباعث على العقيدة هو الضعف أمام الطبيعة والتماس الطريق للحصول على خيراتها واتقاء شرها لكانت الديانات ضرباً من الخرافة لأنه ليس بالدعاء والصيام والطقوس وتقديم القرابين للطبيعة يكون استدرار الأمطار أو التخلص من الزلازل واتقاء البراكين والحر والبرد. . . وإذا كان مبعث العقيدة هو المشاهد الكونية، وهدف العبادة هو استرحام الطبيعة والتوسل إليها للحصول على الخيرات وتجنب الشرور، لما استمر الإنسان على التدين بعد إكتشاف عدم جدوى الاسترحام والتوسل وهو عكس الملاحظ وهو استمرار التدين أو الحاجة إلى التدين أو عمومية الشعور الديني. ويقدم «إميل دوركيم» إعتراضاًيتمثل في قوله أنه إذا استطعناتفسير عبادة القوى الطبيعية العليا من خلال الشعور بالاعجاب والدهشة والخشوع أمامها، فكيف يمكن تفسير الكثير من ألوان العبارات التي لجأ إليها أبناء

الشعوب القديمة والبدائية- مثل عبادة الجمادات (كـالأصنام) والنبـاتات والحيوانات، وكيف يمكن تفسير الفصل- القائم في صلب العقيدة الدينية على رأى دوركيم- بين ما هو مقدس Sacred وما هو دينوي Profane[٥]. وهذا يعني في نظر «دوركيم» ان مصدر الشعور الديني ليس هو الشعور الكوني ذلك لأنه لا يمكن تفسير التدرج من الشعور الكوني إلى الشعور الديني. غير أن هذا القول مردود ذلك أن تأمل الكون يثير لدى من لم تفسد فطرتهم الشعور الديني. والقول أن البدائيين ينطلقون في الإيمان من الشعور بالقوة والقدرة على تسخير الطبيعة ليس صادقاً على علاته ومناقض للواقع. وإذا وجد مجموعة من السحرة المشعوذين الذين يدعون هذه الإدعاءات فإن هناك سنن الله الكونية النافذة بغض النظر عن كل عمليات السحرة والمشعوذين، وهي حقائق ثابتة فالله يأتي بالشمس من المشرق فمن يأت بها من المغرب؟ وكل نفس ذائقة الموت فمن يستطيع أن يحقق لنفسه الخلود؟ وكل إنسان مرتبط بجسمه وشكله ونفسه التي صورها الخالق فمن يستطيع التخلص من هذه الأمور؟. والشعور بالقوة أزاء الطبيعة لا يولد الشعور الديني، وإذا وجد هذا الشعور، فهو ناجم عن الثقة والطمأنينة الايمانية التي تعالج ما يشعر به البشر من الضعف والخوف والحيرة وهي أمور طبيعية في الانسان وهي مصدر انبثاق الشعور الديني؟ مصدر هذه القوة في الحقيقة الاعتماد على القوة الروحية العليا التي يلجأ إليها الإنسان المؤمن النقي الفطرة. والوقوف أمام الكون المعجز يؤدي بالإنسان إلى التفكير في الخالق وهو أمر فطري يتفق مع الفطرة وكما قال الاعرابي البدائي أن البعرة تدل على البعير.

ثالثاً: من ناحية إعتماد «ماكس ميلر» على الدراسة اللغوية لاثبات رأيه بصدد الظاهرة الدينية، تعرض للنقد من عدة جوانب[٦].

أ ـ يذهب «أولبفبرح» Olbevburg إلى أن الأصول المقدسة ليست عامة ومشتركة في جميع اللغات.

ب ـ أن «ميلر» اعتبر أن اللغة الهندية القديمة «السنسكريتية هي اللغة البدائية وهو ما لم يقم الدليل على صحته.

جـ - كشفت العديد من الأبحاث أن الآلهة التي تضمنها «الغيدا» كتاب الدين الهندي القديم ليست كلها مستمدة من مظاهر الطبيعة.

د - يذهب «ميلا» إلى أن النظر في الطبيعة ولّد لَدَى البدائيين الاحساس- بما أطلق عليه- اللانهائي، وهذا الإحساس الأخير هو الذي ولد الظاهرة والشعور الديني لدى الإنسان، وأن الدين هو اللغة التي يعبر بها الإنسان عن هذا الإحساس باللانهائية. وإذا صح أن النظر والتأمل في الطبيعة هو الذي يستثير الشعور الديني في الإنسان فهو لا يستثيره عن طريق اللغة ولكن عن طريق البحث عن العلة. الموجد والخالق، موجد الطبيعة ومبدعها وخالقها. ويذهب النقاد إلى أن العقل البدائي الساذج لا يمكن أن يتوصل إلى فكرة اللانهائي عن طريق التأمل في الطبيعة الملموسة- التي تقع مظاهرها في زمان ومكان معينين.

هـ - كشفت العديد من البحوث الانثروبولوجية عن سيادة عقائد التوحيد لدى أقدم القبائل وأكثرها بدائية (وهذا هو رأي شريدر Sehroeder. و «بروكلمان» Brokelman و «لروا» Laroy و «كاترفاج» Quatre Fages و «شميدت» Schmidt وغيرهم). وهناك من يذهب- إستناداً إلى بحوث انثروبولوجية مماثلة- إلى أن أقدم الديانات كانت تتجه إلى تأليه حيوانات ونباتات كان يعتبرها الإنسان أصوله الأولى (وهو الرأي الذي تؤكده المدرسة الطوطمية التي يتزعمها «دوركيم» والواقع أن الأبحاث الانثروبولوجية لا يمكنها أن توقفنا على أصول ونشأة الظاهرة الدينية والفيصل في هذا هو نصوص القرآن الكريم التي تثبت أولوية ديانة التوحيد.

و - اللغة البدائية تفشل عن التعبير الواضح عن الشعور الديني، ذلك لأن اللغة تتضمن الكثير من ألوان الغموض والخلط الأمر الذي ينعكس على الفهم الديني، ويتمثل هذا الغموض في الأساطير والخرافات التي تصور لنا الآلهة في المجتمعات القديمة والبدائية. هذه الأساطير تخفي وراءها معالم الصورة الواقعية للتصورات الدينية. وعلاوة على هذا فإن الكثير من الأساطير الدينية للمجتمعات القديمة تنسب إلى الآلهة أشياء لا تتفق مع الأخلاق أو التصورات الدينية. مثال هذا «زيوس» Zeus كبير الآلهة عند الإغريق القدماء، ذلك الإله

الذي كانوا ينظرون إليه على أنه كبير الآلهة يسكن جبل الأولجيا يحمي القوانين ويعاقب المجرمين . . . نسبوا إليه في نفس الوقت أشياء وخصائص لا تليق بالإله كالصراع مع بقية الآلهة والانتقام من البشر. وسبق أن أشرنا إلى تحطيم عرب الجاهلية لأصنامهم إذا هزموا أو تعرضوا لمكروه، وهناك من كان يلجأ إلى أكل الآلهة (إذا كانت من المملكة الحيوانية أو النباتية) في بعض الظروف. هذا يؤكد أن العبادة والدين الحقيقي عند البدائيين والقدماء كان يستهدف القوة الكبرى التي تقف خلف هذه الآلهة المعبودة وما كانوا يعبدونها إلا لتقربهم إلى الله زلفى.

رابعاً: ذهب البعض إلى أنه إذا كان «جيفونز» حاول تجنب الاعتراض أن مظاهر الطبيعة العادية لا تستثير الشعور الديني فلجأ إلى القول أن الذي يستثير هذا الشعور هو ملامح الطبيعة القاسية الفجائية العنيفة كالزلازل والبراكين، غير ان هذا الرأي تعرض لنقد مؤداه أن هذه المظاهر الأخيرة لا تترك عند البدائيين إلا أحساساً مؤقتاً يزول بزوال المؤثر، ولا يمكن إقامة مذاهب عقائدية ثابتة إستناداً إلى مثل هذه الإحساسات العابرة.

ثانياً: المدرسة الإحيائية الروحية Animism

هناك أوجه ارتباط وأوجه اختلاف بين هذه المدرسة الاحيائية التي تذكر في دراسات علم الاجتماع الديني على أنها تقف في مواجهة النظرية أو المدرسة الطبيعية وبين هذه المدرسة الأخيرة. وإذا كان «ماكس ميلر» زعيم المدرسة الأخيرة يشير ـ بجلاء ـ إلى أن النظر في الأفلاك وعجائب الطبيعة ينتقل بالبدائيين من تأمل قواها الطبيعية إلى إدراك القوى الروحية التي تتسم بالارادة والقوة والتأثير ـ وبدون هذا الانتقال لما ظهر الدين أو الشعور الديني، فإن الأمر عند المدرسة الطبيعية لا يقف عند مجرد المظاهر الطبيعية إنما يتجاوزها إلى ما وراءها من قوى غير منظورة، وإذا كان موضوع العبادة ـ عند كل المشتغلين بعلوم الاجتماع الديني وتاريخ الأديان والأديان المقارنة، هو مبادىء أو موجودات روحية، فإن الاختلاف بينهم إنما يوجد عند تفسير سبب ظهور الشعور الديني أو سبب انبثاق الظاهرة الدينية وعلى نقطة الإبتداء وطريقة الانتقال من النظر في المادة أو الأرواح والأنفس إلى فكرة التأليه وهو جوهر الظاهرة الدينية. فالمدرسة

الطبيعية تفسر نشأة الظاهرة الدينية بالتأمل في مظاهر الطبيعة- إدراكاً لعظمة الكون وما يدل عليه من عظمة الصانع، أما أنصار المدرسة الاحيائية- وعلى رأسهم «تايلور» Tylor الاثنولوجي البريطاني صاحب الدراسة الشهيرة «الحضارة البدائية» Primitive Culture(٧) و «هربرت سبنسر» H. Spencer عالم الاجتماع البريطاني في كتابه «مبادىء علم الاجتماع Principles of sociology، فهم يذهبون أن نشأة الظاهرة الدينية والإيمان في الأرواح الفعالة وتأليهها ترجع إلى تجارب مباشرة وواقعية في حياة الإنسان البدائي. ويشير «تايلور» أن التجارب الإنسانية لدى البدائيين كافية لايقاظ الاعتقاد بروح قادرة جديرة بالعبادة والتأليه.

ويؤكد «تايلور» إلى أن أقدم الديانات هي عبادة أرواح الأسلاف والاعتقاد في النفس الإنسانية. ويتساءل «تايلور» كيف أصبحت النفس الإنسانية روحاً؟ وكيف صارت- عند البدائيين موضوع عبادة؟ ليس المقصود هنا بالروح مبدأ الحياة الحيوانية أو الوظائف الحيوية من حس ونمو وتغذية وتنفس وحركة ولكن المقصود مبدأ حياة التفكير والتعقل والارادة والعاطفة... وقد أدرك البدائي ان الروح الانساني الرفيع يختلف عن الروح المشترك بين الإنسان والحيوان، فالنائم والمصروع والمجنون والحيوانات تتغذى وتمشي وتتنفس... إلخ فهم يفعلون ذلك من خلال الأرواح الحيوانية وحدها، أما الشعور والتفكير المنظم المتعقل فلا يحدث إلا للانسان السليم حال يقظته.

وقد لاحظ البدائي أن الإنسان يعيش حياة مزدوجة حيث يعيش حياة في يقظته وأخرى في نومه، وتصور انهما حقيقتان واقعيتان بمعنى أن ما يراه في نومه من أحلام حقائق واقعية تدل على حياة الروح فحين يحكم انه إذا انتقل إلى أمكنة بعيدة يعتقد أنه سافر إليها فعلاً. وخرج البدائي -على حد قول تايلور- من تجربة الأحلام إلى أن الإنسان مكون من عنصرين هما الجسد المادي المشاهد والمعروف والمتحيز في مكان وزمان محددين، والنفس وهو كائن غير مشاهد حر الحركة له قدرة على الحركة الطليقة عندما يكون الجسم الذي يسكنه في حالة نوم. هكذا أدرك البدائي حقيقة هامة وهي أن النفس عندما تغيب أو تنفصل عن بدنها

بالنوم لا يصبح عدماً، وتعود إلى البدن مرة أخرى وتساءل البدائي لم لا يكون كذلك عند الموت بمعنى أن الروح تنفصل عن الجسد وتنضم إلى عالم الأرواح عندما يموت الإنسان. وإذا كان الإنسان لا يحيا بعد الموت أي لا تعود إليه روحه مرة أخرى فإن هذا لا يعني اتجاه الروح إلى العدم لأن هذا القول الأخير لا يتفق مع فطرة الإنسان وتقاومه غريزة الحياة والاستمرار لدى الإنسان، تلك الغريزة الموصولة بأحد طرفيها بالماضي ومن الطرف الآخر بالمستقبل الذي يتطلع إليه الناس.

وانتقال الروح من عالم الشهادة إلى عالم الغيب لا يضعف تأثيرها بل اعتقد البدائيون أن هذا التأثير يزداد لأنها تتخلص من أسر الجسد وتستطيع أن تخترق الحواجز وتؤثر- سلباً أو إيجاباً على مجتمع الإنسان- بالخير أو بالشر. ويذهب «تايلور» أن البدائيين اعتقدوا أن النفس الإنسانية تتحول إلى روح بعد أن تفارق الجسد نهائياً ويزداد تأثيرها عليه دون أن يراها ولا يستطيع الإنسان أن يتصل بها إلا من خلال القيام بطقوس خاصة وهذا يعني أن النفس المسخرة في حالة حياة الإنسان تنقلب إلى روح مسيطرة بالموت. وهذا القول لجأ إليه الإنسان البدائي لتفسير ظواهر معينة لا يجد لها تفسيراً آخر، فكثيراً ما يحدث للإنسان أحداث غير مألوفة لا يمكن تفسيرها إلا من خلال الرجوع للغيبيات. ومع تزايد هذه الأرواح المستقلة عن عالم البدن- بالموت- يتكون عالم من الأرواح حول مجتمع الإنسان، ولكل روح ميولها الخاصة وتحاول المشاركة والتأثير على حياة الأحياء من البشر سواء بإنزال الأضرار أو بإنزال الخيرات حسب موقفها منهم.

ويؤكد أنصار هذه النظرية أن البدائيين الأول يعتقدون أن جميع ما يصيبهم من خير أو شر يرجع إلى تأثير عالم الأرواح، الأمر الذي حدا بهم إلى التقرب منها ومحاولة إرضائها من خلال القرابين والأضحيات... وهكذا يفسر «تايلور» انتقال تصور البدائيين للنفس الانسانية من مبدأ حيوي إلى روح قادرة مؤثرة خيرة أو شريرة وصلت إلى مرتبة التأليه.

وإذا كان لا يعنينا هنا مدى صحة أو فساد تصور «تايلور» إلا ان جملة ما

قدمه من تفسير لنشأة الظاهرة الدينية يعني أن الإنسان البدائي تصور أمرين أساسيين هما:

أ) ان هناك كائنات روحية مديدة وعاقلة لا يمكن إدراكها بالحس أو الاتصال المباشر بها سواء أكان مصدرها نفوس إنسانية تحولت أرواحاً من خلال الموت أم كانت أرواحاً مستقلة منذ البداية كالجن والملائكة، أم كانت أرواحاً أسمى.

ثانياً: هذه الكائنات الروحية الغيبية لها قدرة خارقة على الاتصال بعالم الإنسان- الفردي والاجتماعي- والتأثير فيه- خيراً أم شراً.

وهذا هو منشأ فكرة التأليه والعبادة عند انصار هذه النظرية، فإذا كان الموت هو الذي يحول النفس الإنسانية إلى روح مقدسة، فإن «تايلور» يزعم أن أول عبادة إنسانية هي عبادة أرواح الأسلاف، وكانت أول طقوس دينية طقوساً للموتى وكانت أول القرابين قرابين غذائية تشبع حاجات الموتى، وكانت أول المذابح التي تقدم عليها القرابين هي القبور والمدافن.

وإذا كانت المدرسة الطبيعية ترى أن الإنسان الأول استنتج فكرة الإله أو توصل إلى الظاهرة الدينية إستناداً إلى تأمل الظواهر الطبيعية، فإن أنصار المذهب الحيوي ذهبوا إلى أن الإنسان توصل إلى فكرة الإله من خلال التجارب الإنسانية الذاتية متمثلة في الرؤى والأحلام ومحاولة تفسير أسباب ما ينزل به من خير وشر.

وقد طرح بعض علماء الأثنولوجيا مجموعة من التساؤلات من أجل تطوير المدرسة الاحيائية أهمها: كيف حدث أن توصل الإنسان البدائي إلى فكرة النفس (لدى الشعوب البدائية الأولى)؟، وكيف انتقلت فكرة الروح إلى المظاهر الطبيعية التي عبدها الإنسان في مرحلة تالية بعد عبادة الأرواح (أرواح الأسلاف وغيرها) ولماذا عبد الإنسان هذه الأرواح؟ وهم يجيبون على هذه الأسئلة ان البدائي لا يتصور فكرة العدم وأن نفس الإنسان تتجه إلى العدم بعد الموت، لهذا فإنها تتجه إلى العالم المماثل- الشبيه يدرك الشبيه- ولا يمكن أن ينشأ شيء من

العدم أو يتجه للعدم ـ وهو عالم الأرواح، يضاف إلى هذا أن هذه الأرواح تؤثر ـ في اعتقاد البدائي ـ على حياته فتوجه لها بالعبادة. أما كيف انتقل من عبادة أرواح الأسلاف إلى عبادة أرواح تقف خلف مظاهر الطبيعة؟ فيمكن تفسيره من خلال اعتقاد البدائي ان العالم عبارة عن مجموعة من القوى والطاقات، فهو يضفي على مظاهر الطبيعة أرواحاً مؤثرة ـ تماماً كما يفعل الأطفال عندما يعتقدون ان للدمية روحاً وللأرض روحاً... هذه القوى لا تأتي من العدم وإنما تنبثق عن أرواح خفية.

ويفسر «تايلور» انتقال الإنسان من عبادة أرواح الأسلاف إلى عبادة أرواح الكواكب والعناصر الطبيعية من خلال الرجوع إلى سذاجة العقلية البدائية التي تعامل الجمادات ـ كما يعاملها الطفل ـ على أن لها أرواحاً تقف وراء حركتها وتحولاتها، ثم اتجهوا بعد ذلك إلى عبادة هذه الأرواح. أما «هربرت سبنسر» H. Spencer فقد رفض هذا التفسير بحجة انه لا ينطبق على نفسية الطفل ولا على نفسية الحيوان فضلاً عن العقلية البدائية، وهو يرجع عبادة الطبيعيات إلى التباس لغوي في أسماء الأسلاف المقدسين، ذلك لأن هؤلاء الأسلاف كثيراً ما كان يطلق عليهم أسماء مواد وأشياء طبيعية، فكان بعضهم مثلا يسمى «نجماً» أو «نمراً» أو «حجراً» فإنتقل التقديس من أصحاب تلك الأسماء إلى الأشياء المسماة بتلك الأسماء نفسها، حيث حدث خلط بين الإسم والشيء الطبيعي الذي يدل عليه*.

مناقشة المدرسة الاحيائية:

هناك مجموعة من الملاحظات وجهت إلى هذه المدرسة يمكن إيجازها فيما يلي :

---

* يقترب هذا التفسير مع الفارق مع التفسير القرآني الكريم لتحول بعض الكفرة من العبادة الصحيحة (التوحيد) إلى عبادة الأصنام نتيجة للمبالغة في تعظيم الصالحين الأمر الذي نهى الإسلام عنه ونهى عنه رسولنا ﷺ قال تعالى ﴿وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيراً ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً﴾ [نوح ٢٣، ٢٤] وهؤلاء كانوا صالحين وبعد موتهم زين الشيطان لبعض الناس إقامة تماثيل لهم في مجالسهم دون أن تعبد، وبعد مدة وبعد زوال العلم الحقيقي اتخذت هذه الأصنام آلهة عبدت من دون الله، كل قبيلة إتخذت إلاهاً.

أولاً: القول بأن عبادة الأسلاف هي أول دين ظهر على وجه الأرض قول ينتمي إلى فلسفة التاريخ أكثر من انتمائه إلى العلم اليقيني. ومن الثابت دينياً- طبقاً لنصوص القرآن الكريم أن أول ديانة كانت دين التوحيد جاء بها أول إنسان وهو آدم عليه السلام ثم حاول جميع الأنبياء والرسل نشرها بين الناس لهدايتهم.

ثانياً: إذا سلمنا جدلا -مع تايلور وأنصار المدرسة الاحيائية- أن تجربة الأحلام قد أدت بالبدائيين إلى معرفة الروح والنفس- ككائنات غيبية- إلا أنها لا تكفي للقول بألوهية الأرواح وعبادتها.

ثالثاً: تعتقد بعض القبائل البدائية أن النفس تصاب بالشيخوخة كالجسد تماماً الأمر الذي يؤدي بشبابها إلى قتل شيوخها وكهنتها إذا بلغوا سناً معينة حتى يحتفظون بقوة نفوسهم التي يشعرون أنهم بحاجة إليها حتى بعد موتهم. وهذا يعني أن الموت والشيخوخة يضعف النفس ولا يحولها إلى روح تستحق أن تعبد.

رابعاً: لا يعني الموت وتحول النفوس إلى أرواح أن جميع الأرواح يجب تقديسها وعبادتها، ذلك لأن العبادة تقتصر على أرواح مجموعة من الأفراد التي يعترف لهم بالقوة والتأثير.

خامساً: كشفت الدراسات الأنثروبولوجية داخل القبائل الاسترالية التي يعتقد أنها أكثر القبائل عزلة وتمثيلاً للحالة الأولى للإنسانية- عن أن معظم الآلهة بين عشائرها تنتمي إلى المملكة الحيوانية والنباتية ولا تقوم على أساس عبادة الأسلاف مما يؤكد ان هذه الديانة الأخيرة لا تمثل المرحلة الأولى للدين الإنساني.

سادساً: ان عبادة البشر أو أرواح البشر لم تعرفها المجتمعات الانسانية إلا في وقت متأخر نسبياً من التاريخ، وكما يشير «دوركيم» فإنها لم تعرف إلا في المسيحية- في صورة المسيح الذي يلتقي فيه - حسب العقيدة المسيحية- الجانبان اللاهوتي والناسوني، وان كانت قد عرفت بشكل ما في المذاهب الثيولوجية في مصر القديمة، وعند الاغريق والرومان القدماء التي كانت آلهتهم تحمل صفات إنسانية وإن كان يرمز لها برموز حيوانية .

مدرسة ما قبل المادة الحية أو القوة الخفية المنبثة في العالم Mana

وفي مقابل الانتقادات التي وجهت للنظرية الإحيائية Animism طرح كل من «ماريت» Marett وكنج King فرضاً أطلق عليه فرض ما قبل المادة الحية Pre-Animism ومؤداة أن البدائيين الأول لم يكن لديهم تصور واضح للأرواح أو النفوس الفردية والتي تتحول إلى أرواح حرة مؤثرة بعد الموت وتقتضي العبادة والتوسل إليها بالطقوس والقرابين، فقبل أن يصل البدائيون إلى هذا التصور الذي ترتب عليه عبادة الأسلاف Ancestor Worship، مروا بمرحلة سابقة إعتقدوا خلالها أن هناك قوة واحدة منتشرة في جميع أركان وأجزاء ومكونات العالم وأن الأرواح الذاتية هي إحدى مظاهرها ـ تلك القوة يطلق عليها ـ لدى بعض القبائل «مانا» Mana، ويطلق عليها بعض قبائل الهنود الحمر إسم «واكان» Wakan وتطلق عليها قبائل أخرى إسم «المانيتو» Manitou[٨].

ويذهب بعض أنصار هذه المدرسة إلى أن تصور القوة العامة المنبثة في الكون والتي يمكن التأثير عليها من خلال طقوس وتعاويذ معينة، يعني أن السحر سابق في وجوده على الدين، أو أن المجتمعات البدائية المتقدمة تاريخياً ـ والتي تمثل بداية البشرية، شغلت بالمعتقدات والممارسات السحرية قبل أن تعرف الدين والعبادة والخشوع أو قبل أن تعرف الشعور الديني ويؤكد بعض الباحثين أن فكرة القوة المنبثة في الكون وفي جميع الموجودات ظهرت بشكل ما حتى في الديانات المتأخرة نسبياً ـ فالفيدا (كتاب العقيدة) الهندي تضمنت فكرتين تقتربان كثيراً من فكرة المانا وهما[٩]:

أ ـ فكرة البراهمانا وتشير إلى القوة التعويذية لبعض العبادات الدينية خاصة قوة الساحر وقدرته وهو يطلق تعاويذه وأقواله التي يسيطر بها على القوة الكونية.

ب ـ فكرة الأتمانا Atmana وتشير إلى قوة الإنسان الحيوية.

وإمتزاج القوتين (البراهمانا والأتمانا) يؤدي إلى تلك القوة الخفية وهذه الفكرة «المانا» تختلف عن تصور المذهب الإحيائي فإذا كان هذا المذهب الأخير

يضفي الحياة على كل شيء كالجمادات والبحار والسحاب. . . الخ. فكل شيء في الوجود له روح، وهو أمر ليس خارقاً للطبيعة، أما مذهب المانا يعني الإيمان بقوة خفية مجاوزة للطبيعة منبثقة في الكون وقادرة على كل شيء خيراً أو شراً وهي قوة غير مشخصة. هذا الاعتقاد الأخير يسود بين أبناء قبائل «ميلانيزيا» و «بولينيزيا» الذين يعتقدون أن تلك القوة لها قدرة خارقة على التشكل وعلى الحلول داخل الأشخاص ومنحهم خصائص خارقة أو على الأقل لم تكن لهم من قبل. وكان الماركيزان Marquisans يعتقدون أن الشخص الذي ينحرف عن تعليمات وتقاليد القبيلة تنقصه المانا (ليس له حظ كبير منها أي لم تحل في جسده حتى تمنحه الفهم والمعقولية) وذلك على عكس الشخص المحافظ على تقاليد وعادات وأعراف القبيلة، فهو شخص يستمتع بقدر كبير من المانا. ويعتقد «البولينيزيون» سكان قبائل «البولينيزيا» أن رئيس القبيلة أو شيخها يكون له عادة نسبة كبيرة من المانا تحل في جسده لدرجة ان كل ما يلمسه يصبح ملكاً له. والواقع أن فكرة الحق الإلهي للحكام والرؤساء (وهي فكرة ظهرت بشكل ما حتى بين المذاهب المسيحية خلال القرون الوسطى- نظرية التفويض الإلهي المباشر وغير المباشر) ترجع بشكل ما إلى الفكرة الوهمية- المانا- الذاهبة إلى أن الحكام مزودون بقوى خارقة للطبيعة.

ويمكن القول بأنه إذاكان الاعتقاد في القوى الخارقة للطبيعة Supernatu-ral Power ظاهرة عامة بين جميع الشعوب البدائية فإن هناك إختلافاً في تصور طبيعة تلك القوى العليا- واضحة- في أذهان البدائيين أم غامضة، مشخصة أم غير مشخصة، واحدة أم متعددة. وتكشف الدراسات الأنثروبولوجية داخل المجتمعات البدائية عن أن بعض هذه المجتمعات تؤمن بآلهة متسلسلة من حيث القوة والعلو والقدرة (كما كان الحال في اليونان القديمة حيث كان هناك آلهة متعددة يرأسها الإله زيوس كبير الآلهة) يرأسها إلا له الأعلى أو كبير الآلهة- على حسب حظه من تلك الطاقةالكبرى- في حين هناك مجتمعات بدائيةاخرى تؤمن بالإله الواحد القاهر كما هو الحال لدى قبائل «كاجولا»Kagola في أمريكا وقبائل الأزالوس Azalus في جنوب إفريقيا.

مناقشة وتقييم:

وإلى جانب الاعتراضات السابقة التي تنطبق على هذه المدرسة، ذلك لأنها تنطلق من افتراضات تنقصها الدقة والتحقيق العلمي، فقد وجهت إليها مجموعة من الانتقادات نوجزها فيما يلي:-

أولاً: إن الاعتقاد في قوة خفية مؤثرة وقادرة أمر فطري يتفق مع الفطرة السليمة للإنسان، إلا أن القول بأن هذه القوى تدخل في أجسام الزعماء والرؤساء وتؤثر عليهم وتصبح لديهم القدرة على التأثير عليها والتحكم فيها من خلال مجموعة من الممارسات السحرية (صك الحجر على الجزء المريض من الجسم يشفيه، أو حمل باقة من الريش لطائر معين يبعد الخطر عند قبائل معينة) فهذا يعني أن الإيمان بالسحر سبق الإيمان بالدين (وهم يقولون هذا صراحة) وهذا القول فاسد ولم يثبت تاريخياً أو علمياً.

ثانياً: أن فكرة المانا لا تتضمن- عند الشعوب المؤمنة بها- قوة دينية روحية خالصة، ذلك لأنها صفات دنيوية- كما أشار إلى ذلك «هوكارت» Hocart، وقد كشفت دراسات «رادين» Radin أن المجتمعات البدائية لا تنظر إلى المانا على أنها قوة دينية، وإنما يرجع احترامهم لها وتقديسها إلى ما لها من منافع مادية، والدليل على هذا أن ما يقابل مصطلح المانا أو القوة الخفية يشير في نفس الوقت إلى معاني أخرى مثل نادر، أو قوي بدون الاشارة إلى وجود قوة غيبية باطنية. وهذا يعني اختفاء عنصري التأليه والخشوع مما يخرجها من نطاق الظاهرة الدينية التي نحن بصددها.

رابعاً: المدارس النفسية في تفسير نشأة الظاهرة الدينية

يناصر هذه المدرسة مجموعة من الفلاسفة والمفكرين مثل «هنري برجسون» H. Bergson و «رينيه ديكارت» R. Decartes و «أوجست ساباتيه» A. Sabatier ويجمع بينهم القول أن الإنسان مفطور على التوجه للإله فهناك حاجة للتدين عند الإنسان، وهو ليس به حاجة لأن يعمل فكره ونظره في الطبيعة أو أن يلجأ إلى الخوض في عالم الأرواح وأسرارها، ذلك لأن تجارب الأفراد النفسية- في

ظروفه اليومية العادية- كافية لجعله يدرك القوة العليا المسيطرة ويتوجه لها بالعبادة. وسوف نعرض فيما يلي نماذج من آراء بعض المفكرين في هذا الصدد.

أ ـ نظرية «أوجست ساباتيه» A. Sabatier

يذهب «ساباتيه» في دراسة له بعنوان «مقال عن فلسفة الدين» Essay on the Philosophy of Religion إلى أن نشأة العقيدة الإلهية عند الإنسان ترتبط بشعوره بالتناقض بين القوتين اللتين تتألف منهماأبسط مظاهرالحياةالنفسيةوهما الحساسية والإرادة. ويشير «ساباتيه» إلى أن حياتنا النفسية تقوم في جوهرها على حركتين متعاكستين- الأولى تتجه من الخارج إلى الداخل (من المحيط إلى المركز) والأخرى من الداخل إلى الخارج (من المركز إلى المحيط)[١٠] وتمثل الحركة الأولى تأثير الأشياء- العالم الخارجي على النفس (الإحساس) وهذه الحالة تمثل إنفعال النفس وقابليتها. أما الحالة الثانية تمثل إستجابة النفس للتأثيرات الخارجية من خلال توسط الارادة، وهذه الحالة تمثل فعالية النفس وإيجابيتها. ولا تستطيع النفس ممارسة إرادتها كاملة بسبب مقاومة البيئة الخارجية وضغوطها المستمرة. هذه الصراعات المتوالية بين النفس والعالم الخارجي هي السبب الأول- في نظره- لكل أنواع الآلام، لكنها تمثل في نفس الوقت مصدر الشعور والوعي حيث تدرك النفس حقيقة الأمر وحقيقة عجزها، وحقيقة إزدواجيتها إلى قسمين- نفس مثالية متطلعة، ونفس مكبوتة واقعية ويشير «ساباتية» إلى أمثلة للتناقضات التي تعيشها النفس فالرغبة في العلم تنتهي إلى الاعتراف بالجهل، والرغبة في الاستمتاع تنتهي بالتقزز، والاسراف في الحرص على السعادة يذهب براحة الطمأنينة والرضا. . . ويتساءل الفيلسوف المذكور: أين المهرب؟ وهو يؤكد أن الخلاص لا يمكن أن يتحقق في زيادة علمنا بالكون وتقدم العلوم الطبيعية لأن تقدم هذه العلوم يعقد المسألة ويزيد من شعورنا بالحتمية والضرورة وهو بهذا يشعرنا بالمزيد من القيود التي تكبل حريتنا، ويشعرنا بالتناقض الحقيقي بين العلم والعمل، وبين التفكير والحرية، وبين قوانين الطبيعية وقوانين الأخلاق الأمر الذي ينتهي بنا إلى اليأس من هذه الحياة.

هذه التناقضات أو الشعور بالتناقضات والأزمة التي يعيشها الإنسان في

داخله- في نظر «ساباتية» هي الأمر الذي يفسر لنا نشأة الشعور الديني أو ظهور الدين كظاهرة اجتماعية ونفسية، ذلك لأن التدين يقدم لنا حلاً نظرياً وعملياً في نفس الوقت، فهو إذ يفتح لنا باباً جديداً من المعرفة (معرفة نظرية) يعود بنا عملياً إلى المبدأ الأبدي الأزلي الذي اقتبسنا منه وجودنا- الأمر الذي يمنحنا شعوراً بالثقة والإيمان بمبدإ الحياة وهدفها ونهايتها. ويشير الفيلسوف المذكور إلى أن منزلة هذه الثقة من عالم النفس كمنزلة غريزة البقاء من عالم الطبيعة المادية، غير أنها تحتل منزلة أرقى وأسمى وأعلى، ذلك لأن غريزة البقاء- في عالم المادة تسير بقوة قاهرة عمياء (كما في الحيوانات)، أما في عالم النفس فإنها تهتدي بنور الشعور والإرادة المفكرة من جهة كما تستند إلى حقائق واقعية وترتكز على شعور ملازم لكل فطرة إنسانية وهو الشعور بالتبعية المطلقة لقوة قاهرة- يطلق عليها المفكر قانون الوجود العام. ولعل هذه التبعية جلية واضحة في كل شيء- وجودنا- قدراتنا- امكانياتنا- مصيرنا. . . هذه كلها أمور ليس لنا فيها خيار، فرضتها علينا قوة عظمى لا توجد داخل أنفسنا ويجب البحث عنها خارج حدودنا- في الوجود العام. وليس التدين- في نظر «ساباتية» إلا الاعتراف بهذه التبعية في تسليم وخضوع. هذا الشعور بالتبعية هو الأساس التجريبي للعقيدة الإلهية، ذلك لأنه يمثل شعورنا بحضور السر الإلهي فينا، وهو المصدر العميق الذي تفيض منه الفكرة الإلهية بقوة لا تقاوم. وهذا الخضوع والتبعية- التي يتحدث عنها «ساباتيه» ليست تبعية للكون المادي (كما يذهب إلى هذا أنصار المادية الميكانيكية- فيورباخ- أو المادية الجدلية -ماركس- وغيرهما من الملحدين) ولكنها تبعية للروح العالمية التي تدبره ذلك لأن القوة العاقلة في الإنسان لا تخضع إلا لسلطان قوة عاقلة تسيطر عليها وعلى العالم والأكوان على السواء. وهذا يعني أن الحياة النفسية والعقلية عند الانسان التي تعاني أول الأمر من صراع بين الشعور الذاتي والتجربة الخارجية تكتمل بحد ثالث جامع يستغرف الحدين معاً وهو الشعور بالخضوع المشترك لسلطان[11] قوة أعلى قادرة خالقة مدبرة.

نظرية هنري برجسون H. Bergson

يذهب الدكتور محمد عبد الله دراز إلى أن هذه النظرية تلتقي مع سابقتها

في القول بأن العقيدة الإلهية تقوم على أساس عوامل نفسية تثيرها حياة الإنسان اليومية، غير انه إذا كانت نظرية «وأجست ساباتيه» تركز- من بين جوانب هذه الحياة- على ذلك الجانب الذي يتعلق بقوانين الحياة الثابتة والتي تقاوم إرادة الإنسان الأمر الذي يدفعه إلى الخضوع والاستسلام للقوة الخالقة التي فرضت هذه القوانين وأحكمت وثاقها فإن نظرية برجسون- في كتابه الشهير «منبعا الأخلاق والدين» The Two Sources of Morals and Religion- يركز على جانبين آخرين وهما.

أ - الجانب الذي يرتبط بالقوانين الأدبية والاجتماعية التي يفرضها المجتمع بما يتضمنه من نظم وتقاليد وقيم وأعراف وعادات جمعية..

ب - الجانب الذي يتعلق بالأحداث المستقبلة التي لا يمكن التنبؤ بها بشكل قاطع لاتساع مجال الاحتمالات.

ويقدم لنا «برجسون» تفسيراً عن كيفية إرتباط الشعور الديني بالواجبات الاجتماعية، بأن الحياة الاجتماعية داخل المجتمع تقتضي من الإنسان تنازلاً عن الكثير من رغباته وتطلعاته الانانية- عن طيب خاطر- من أجل العيش معاً في تماسك وتكامل. ولما كان تنازل الإنسان وتضحياته في سبيل المجموع مسألة تقابل بالمقاومة من جانب الإنسان كان لا بد من وجود قوة أخرى تحفظ التوازن وتحقق الإتساق بين رغبات الغرد ومتطلبات الحياة الجمعية. هذه القوة تستمد من الفطرة الإنسانية التي تتطلع إلى التدين، والتي تصور للإنسان المحظورات الإجتماعية بصورة مخيفة من الخطر إنتهاكها والتعدي عليها، وما زالت تبالغ في هذا التصوير حتى تخيل الإنسان أن هناك قوى معنوية تحمي هذه المقدسات الاجتماعية وتحاسب الخارجين عليها المنتهكين لها حساباً عسيراً وهذا هو[١٢] معنى الإله. *ويذهب «برجسون» أن هذا التصور هو من عمل مخيلة الإنسان

* تقترب هذه الفكرة بشكل واضح مع التفسير السوسيولوجي للظاهرة الدينية الذي قال به «إميل دوركيم» وهو أن مصدر الشعور الديني بما يتضمنه من الاعتقاد في وجود إله والخشوع والخوف منه يرجع إلى المحرمات والنظم التي يفرضها المجتمع، وان الدين شيء اجتماعي وهي نظرية وثنية زائفة ومرفوضة سوف نتعرض لها ولنقدها في فقرة قادمة.

القادرة على تشخيص المعنويات وتجسيم المجردات، ولكن هذه المخيلة تختلف عن مخيلة الفنانين والمصورين وأصحاب الأساطير- لأن هذه الأخيرة هي ضرب من الترف الذي يمكن الإستغناء عنه، بخلاف الصورة الإلهية التي تخلقها الحاجات الاجتماعية وهي وإذا كانت تمثل وهماً إلا أنه ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية Social Imperative ومن أجل هذه الضرورة وجدت الملكة الرمزية عند الإنسان. هذا التفسير لنشأة الدين لا ينطبق في نظر «برجسون» على نشأة العقيدة الإلهية عند العامة الذين يعيشون داخل الجماعات المغلقة- قبيلة- شعب- أمة ويتأثرون بشكل كبير بما تفرضه الحياة الاجتماعية من قواعد وضوابط ونظم. أما بالنسبة للمتفوقين عقلياً والنابهين فلا يستمدون الشعور بالتدين من ضرورات الحياة الاجتماعية أو من هذه المقاييس النفعية، إنما يستمدونها مما يطلق عليه «برجسون» نبع الحياة الصافي وهؤلاء لا تسيرهم الروح الجمعية ولكنهم هم الذين يؤثرون في الجماعة وهم لا يتقيدون بالجماعات المغلقة ولكن جماعتهم هي الإنسانية كلها وقانونهم المحبة الخالصة دون انتظار عائد نفعي. *

هذا عن جانب الضرورة الاجتماعية، أما بالنسبة لجانب الأحداث المستقبلية فإن جهد الإنسان وعمله لا يضمن له النجاح لأن المستقبل غيب لا يمكن التنبؤ به ولولا الأمل في الإنسان- الذي يدفعه للعمل ويصور له امكانية النجاح لما أقدم الإنسان على العمل والجهد- الصياد الذي يتوقع الفوز بالصيد والزوج الذي يتوقع قدوم الابن والمريض الذي يتوقع الشفاء.. هذا الأمل يصور للإنسان وجود إرادة خفية يركن إليها القلب ويعتمد عليها وهي إرادة الإله المستعان.

ويتضح زيف نظرية «برجسون» في أنها أحالت فكرة الألوهية- في

---

* من الواضح أن هذا القول فلسفة زائفة فلا يوجد سوى دين واحد مصدره الله سبحانه كقوة خالقة مبدعة، وهو سبحانه الذي أوجد الفطرة السليمة داخل النفس الانسانية من أجل هدايتها- أما القول بوجود دين نابع عن مخيلة العامة وقريحة العباقرة فهو قول زائف في نظر الإسلام خاصة وان برجسون ذهب إلى ان فكرة الله في نظر العامة فكرة وهمية نفعية اجتماعية وهذه هي الوثنية في أدق صورها.

مظهريها- الاجتماعي والمستقبلي- عند العامة إلى فكرة رمزية زائفة، وأن فطرة الإنسان التي تتجه به نحو الله لم توجد إلا لتحقيق انضباط الإنسان والتزامه بقوانين المجتمع. وهذا قول زائف ذلك لأن الألوهية- حتى لدى العامة- تعني وجود إله حقيقي قادر خالق- وفطرة الإنسان السليمة نزعة أوجدها الخالق سبحانه لتصل الإنسان بالخالق وتتلقى الهداية عنه حتى تستقيم حياته في الحياة الدنيا- وليس الأمر كما ذهب «برجسون» للانصياع لضوابط ونظم وقواعد المجتمع- أياً كان.

أما قضية الأحداث المستقبلة فقد صرفها برجسون في اتجاه غريب. فالحق أن المستقبل غيب ولا يملك الإنسان أمامه إلا الاقرار بالخالق أو القوة الغيبية كقوة عاقلة موجهة مريدة فاعلة (قوة حقيقية وليست خيالية كما زعم برجسون) هذه القوة تدير العالم وفق إرادتها السابقة ووفق خطة مرسومة لا بطريقة عشوائية.

مناقشة النظريات النفسية:

استند بعض الفلاسفة إلى الحالات النفسية للإنسان من أجل إثبات وجود الله، منهم من وفق حيث انتقل من فطرة الإنسان وظروفه إلى إدراك الخالق الباريء المصور كقوة فعلية مريدة وعاقلة (مثل ساباتية) ومنهم من أحال فكرة الإله إلى مطلب من مطالب الحياة الجمعية أو لدفع الإنسان للجهد والعمل دون أن يكون له وجود واقعي (مثل فكرة برجسون عن إيمان العوام) الأمر الذي أوقعهم في الانحراف وكل موبقات الفكر الوثني الهابط والمتردي.

خامساً: المدرسة السوسيولوجية المتطرفة Sociologism.

تمثل المدرسة السوسيولوجية، وعلى رأسها «إميل دوركيم»E.Durkdheim تطرفاً مرفوضاً في النزعة السوسيولوجية Sociologism التي ترفض كافة التفسيرات الغيبية والنفسية والبيولوجية والجغرافية وترجع كل الظواهر بما فيها الظاهرة الدينية إلى الحياة الاجتماعية داخل المجتمع. وقد حاول «دوركيم» في أحد كتبه الأساسية وهو الأشكال الأولية للحياة الدينية».

Elementary Forms of Religious Life تقديم تفسير اجتماعي لنشأة الدين

كظاهرة اجتماعية،* من خلال رد الشعور الديني إلى الإرتباط والولاء للمجتمع وقد أشار دوركيم في بداية هذا الكتاب إلى أن الدين شيء اجتماعي Social Thing- Chose Social وحاول اثبات هذه القضية من خلال دراسته لظاهرة الطوطمية Totemism عند بعض القبائل الإسترالية التي تمثل- في نظره أكثر الأشكال بدائية.

ويشير «دوركيم» في الدراسة المذكورة- خلاف ما أشار هو نفسه في دراسته القيمة عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع» إلى أن الدراسة الدقيقة لحالة أو ظاهرة واحدة يمكن أن توصلنا إلى قانون عام. وقد حاول إثبات عمومية ظاهرة الطوطمية في مختلف الديانات البدائية والمتحضرة. ويبرهن على صحة هذا القول بمثال من علوم البيولوجيا حيث يذهب إلى انه إذا ما استطاع عالم إكتشاف سر الحياة وأصلها من دراسة واحدة، فإنه يصير قانوناً يمكن تطبيقه على كافة مظاهر الحياة. وعلى هذا فإن الوقوف على نشأة الظاهرة الدينية لدى أشد المجتمعات بدائية يمكننا من التوصل إلى قانون عام بصدد نشأة النظام الديني.

وقد اعترض دوركيم على كل أنواع التفسير الغيبي أو الميتافيزيقي للدين، والتي ترد فكرة الألوهية والنفس والروح والخلود إلى عوامل غيبية تتجاوز نطاق المجتمع الإنساني. فالقداسة في جوهرها- في نظر دوركيم- هي في جوهرها تبجيل الجليل، كما أن فكرة الله هي في جوهرها موضوع محبة بالرغبة والجذب، وقد أرجع فكرة الألوهية والقداسة إلى ضوابط المجتمع.

فالدين- عند هذا المفكر- يقوم بوظيفة حفظ المقدسات الإجتماعية ولا يضع دوركيم فاصلاً بين فكرة الألوهية Divinity وبين المجتمع، فالألوهية في نظره ليست إلا المجتمع مشخصاً وهي التعبير الدقيق عن الروح الجمعي. والمجتمع هو السلطة الأخلاقية العليا التي تفرض علينا سائر القواعد والملزمات Imperatives. ويقول «دوركيم» «لم أجد في كل أبحاثي ودراساتي قاعدة خلقية

---

* الدين ليس ظاهرة اجتماعية بالمعنى الضيق، ذلك لأن كل شيء يسبح بحمد الله سبحانه وهذا يعني ان التدين ظاهرة عامة اجتماعية وكونية لأنها تنبثق عن الخالق سبحانه وهو الحقيقة الكبرى في هذا الوجود فليست العبادة قاصرة على الإنسان يقول تعالى ﴿ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته﴾الآية. .[الرعد - ١٣].

واحدة ليست نتاجاً لعوامل اجتماعية خاصة، كما أن كل الأنساق الأخلاقية التي نشاهدها في دنيا الثقافات والمجتمعات لها وظائفها الاجتماعية في التنظيم الإجتماعي. فالتنظيم الاجتماعي هو مصدر المثل العليا الأخلاقية. وبنفس هذه الطريقة حاول رد القيم إلى الواقع المجتمعي. فالقيم ليست تصورات عقلية قبلية Apriori، ولكنها محصلة العقل الجمعي Group Mind وتأليف من الأفكار والمبادىء الجمعية.

ويؤكد «دوركيم» أن الدين حقيقة إجتماعية، ويدلل على ذلك بأن الدين لا يصدر إلا عن الجمعي ولا يتحقق إلا داخل المجتمع الذي يستمد منه كليته وضرورته. لذلك كان الشعور الديني في ذاته شعوراً جمعياً على اعتبار أن الشعور الديني يصدر عن المجتمع (العقل أو الضمير الجمعي) وليس عن الشعور الفردي.

والمجتمع الذي يعتمده «دوركيم» لدراسة أية ظاهرة معقدة كالظاهرة الدينية أن تدرس في بداية نشأتها ـ في صفائها وقبل أن تخالطها عناصر غريبة عنها وذلك بدراستها في أشد القبائل بدائية ولا يوجد فيها أسر مستقلة متميزة بمميزات خاصة وإنما تقوم على أساس نظام القبائل والفصائل والعشائر. وفي هذه المجتمعات تعد العشائر هي النواة الصغرى في تلك المجتمعات حيث تطلق لقب واحد أو مشترك على جميع الأفراد. ويشتق هذا اللقب غالباً من عالم الحيوان أو النبات أو الجماد. ويسود إعتقاد داخل هذه العشائر أن هناك صلة بين رمز أو لقب العشيرة وبين أفرادها حيث يعتقدون ان الحيوان أو النبات أو الجماد (رمز العشيرة أو إلهها ـ الطوطم) هو جد العشيرة الأكبر وانهم انحدروا من هذا الرمز وأن دماء الطوطم يسري في دمائهم. ويذهب «ليفي بريل» وهو أحد أعضاء المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع إلى أن العقلية البدائية Primitive Mentality تتسم بأنها سابقة على المنطق Prelogical*. وعلى هذا يعتقد البدائي أن هناك

■ كلمة طوطم مأخوذة من لغة بعض قبائل الهنود الحمر بأمريكا الشمالية ولم يتفق بعد على تحديد مدلوله بدقة فهو يفسر أحياناً على انه إله العشيرة وأحياناً على أنه لقب أو علامة أو شعار العشيرة... الخ.. وكان الكاتب الهندي «لانج» Lang هو أول من استخدم كلمة «طوطم».

* أثبتت القياسات النفسية والاجتماعية الحديثة خطأ هذه الفكرة وفسادها وإنحيازها إلى الإنسان الأوروبي.

تطابقاً Identification بينه وبين الطوطم الإله الذي انحدروا منه فالعشيرة التي تتخذ من الببغاء شعاراً يعتقد ابناؤ ها انهم آدميون وببغاوات في نفس الوقت. ويعتقد أبناء الكثير من العشائر ان هذا الرمز هو أصلها أو هو الحارس والحامي لها، ولهذا فإنها تعظمه وترسم صورته على مساكنها وأسلحتها وأعلامها ويرسمه أبناء العشيرة كوشم على أجسامهم كأنه هوية تثبت انتماء الأفراد إلى عشائرهم.

ويترتب على العقيدة الطوطمية إعتقاد أبناء العشيرة أنهم أقارب حيث أنهم- حسب اعتقادهم يسري في دمائهم دم الطوطم. هذه القرابة ليست حقيقية ولكنها قرابة متوهمة Fictitious Kinship . ويترتب على هذا تحريم الزواج الداخلي Indogamy الأمر الذي يستوجب الزواج الخارجي Exogamy حيث يجب على كل شاب أن يبحث عن زوجته داخل عشائر طوطمية أخرى*. ويترتب على العقيدة الطوطمية تقديس طوطم العشيرة الأمر الذي يحرم لمسه- إذا كان جماداً إلا في مناسبات دينية محددة بهدف الحصول على البركة وقضاء حاجات المجتمع أو التكفير عن خطيئة أو رفع كارثة أو تجاوز مصيبة حصلت للمجتمع. أما إذا كان الطوطم حيواناً حرم صيده وأكله إلا في مواسم معينة ومن خلال طقوس محددة وإذا كان نباتاً يحرم قطفه وأكله إلا في مثل هذه المناسبات.

وأول ما عرفت ظاهرة الطوطمية عرفت عند الهنود الحمر في أمريكا وأول من استخدم هذا المصطلح «لانج» وهو مصطلح سائد لدى بعض قبائل أمريكا الشمالية ولما كانت هذه القبائل الهندية الأصل- في أمريكا الشمالية- في نظر أنصار المدرسة الطوطمية تمثل أقدم وأبسط القبائل الإنسانية، استنتج أنصار تلك المدرسة أن هذه الظاهرة- الطوطمية- تمثل ديناً هو أقدم الديانات التي اعتنقها الإنسان. وبعد فترة اكتشف باحث آخر وهو «جريه» Grey أن هذه الديانة سائدة بين سكان أستراليا الأصليين، الأمر الذي حدا بالمشتغلين بعلوم الاجتماع والإنسان إلى محاولة إطلاق تعميمات Generalization بصدد ظاهرة

---

* قام «جيمس فريزر» J. Frozer بوضع موسوعة عن الصلة بين النظام الطوطمي والزواج الخارجي أشار فيها إلى وجود أنواع مختلفة من الطواطم، منها طوطم الجنس حيث يكون للنساء طوطم خاص مختلف عن طوطم الرجال.

الطوطمية حيث ذهبوا إلى أن الطوطمية مرحلة دينية عامة مرت بها كل الشعوب في مراحلها التاريخية المبكرة. وحاول بعض الباحثين مثل «ماك لينان» Mac Lennan إيجاد صلة بين الطوطمية وبين مجموعة كبيرة من العقائد والعبادات التي تقوم على أساس تقديس الحيوان والنبات. ثم حاولت طائفة من العلماء تطبيق المذهب الطوطمي على الشعوب السامية- وفي مقدمتهم «روبرتسون سمث» Robertson Smith حيث حاول إثبات ان قدماء العرب واليهود كانوا يعبدون طوطماً، واستدلوا على ذلك بوجود أسماء قبائل عربية مستمدة من المملكة الحيوانية والنباتية أو من بعض مظاهر الطبيعة أو الجمادات- وان كان هذا الاستلال خاطئاً.

ويمكن القول أن نظام الطوطم أو اللقب الأسري نظام عرفته كثير من الشعوب القديمة- المصرية والأثيوبية والعربية واليونانية والرومانية والغالية . . . كما توجد آثار منه متضمنة في الأساطير الشعبية المتداولة في أوروبا (مثال هذا أن سكان مدينة «برن» Berne في سويسرا تعظم الفيلة وتشير «برن» في الألمانية إلى معنى الفيل.

ويعتقد «اميل دوركيم» رائد المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع إلى أن أكثر القبائل الحالية تمثيلاً لطفولة الجنس البشري- أي أكثرها بدائية وانعزالاً- هي قبائل السكان الأصليين في استراليا الوسطى، وهي أحسن موقع لدراسة أصل النظام الديني.

وخلص «دوركيم» من تحليلاته- التي أجراها إستناداً إلى فرض وهمي وهو أن هذه القبائل تمثل طفولة البشرية، واعتماداً على دراسة ميدانية قام بها غيره- أن الدين والتأليه والعبادة كلها متغيرات ترجع إلى طبيعة الواقع الاجتماعي بنظمه وضروراته وأحكامه. فالقبائل الطوطمية عندما تعظم ألقابها تعظم في نفس الوقت مسميات تلك الألقاب. ولما كان البدائيون يوحدون بين الطوطم- الحيوان أو النبات أو الجماد- وبين جدهم الأكبر ويعتبرون أن دماءه تسري في دمائهم- والصلة إذن بين هذه المتغيرات الثلاثة- الطوطم والجد الأعلى والعشيرة صلة تطابق أو تجانس أو توحد Identification وعلى هذا فإن التعظيم أو

التقديس شملها جميعاً وهذا يعني أن العشيرة عندما تعظم الطوطم* تعظم نفسها وتعظم جدها المؤسس. وإذا كانت الشعائر أو الطقوس- رسم الطوطم على الأسلحة واليد. . . - تدور حول الطوطم (صورته أو تجسيمه) فهو ليس إلا رمزاً للعشيرة نفسها.

ولا يصل هذا التعظيم- تعظيم الطوطم- في هذه العشائر لدرجة العبادة بالمفهوم الديني الصحيح حيث ينشغل أعضاء العشيرة أغلب الوقت سعياً وراء الحصول على الرزق وفي هذه الأحوال لا يفكرون في الطوطم ولا يتقدمون له بالقرابين ولا يمارسون طقوساً له. ولا يظهر الولاء للطوطم إلا في بعض المظاهر مثل تجنب بعض المحظورات (مثل لمس الطوطم أو صيده أو أكله. .) ويأخذ التدين مظهره الحقيقي- حسب تصور أنصار المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع- أثناء مواسم معينة تقام خلالها احتفالات تتسم بالصخب والمرح يقومون فيها بحركات متشنجه عنيفة ويطلقون صيحات عالية على إيقاع طبول والحان باستخدام أجهزة موسيقية محلية وذلك حول رمز العشيرة الذي يحمله

---

* من أمثلة القبائل التي تؤمن بالطوطم «قبائل الإيروكوا» Iroquois التي يتخذ أبناءها من السلحفاة طوطماً لهم ويسود الإعتقاد بينهم أن أجداد القبيلة كانوا سلاحف، ويفسرون ذلك من خلال اسطورة تذهب إلى أنه كانت هناك مجموعة من السلاحف تعيش في بحيرة، ثم جفت هذه البحيرة واحتاجت السلاحف إلى الخروج من البحيرة بحثاً عن الغذاء وأخذت تتنقل طلباً للغذاء، ثم رأت أن تتخفف من غطائها الثقيل تحقيقاً للخفة وحرية الحركة، ثم تتابعت عدة تغيرات جسمية عليها حتى وصلت إلى الصورة الإنسانية وصارت السلحفاة إنساناً وهذه السلحفاة المتحولة هي الجد الأول للعشيرة. وهناك عشائر لا تتصور أصل الجد حيواناً أو نباتاً وإنما تشير إلى أن جد العشيرة اضطر فترة ما للعيش وسط نوع من الحيوانات (التي يمثل الطوطم واحداً منها) الأمر الذي أدى إلى إكتسابه نفس خصائصها. وبعض العشائر تتصوران الحيوان- الطوطم- ساعد جد العشيرة في محنته. . . الخ. ويسود لدى قبائل «الإيروكوا» التي قام كل من «مورجان» Morgan و «هيل» بدراستها ظاهرة الطوطم الفردي، حيث يحتفظ كل فرد لنفسه بطوطم سراً وهو لا يعلن عنه إلاإذارغب الفرد في الانضمام إلى عشيرة غير عشيرته- هذا إلى جانب الطواطم الجماعية (طواطم العشائر) كالسلحفاة والدب والذئب. وتوجد ظاهرة الطوطمية لدى قبيلة «الديري» بأستراليا حيث تتخذ الكثير من عشائرها طواطم من المملكة الحيوانية وبعضها من المملكة النباتية والبعض من مظاهر الطبيعة كالمطر والتربة الحمراء التي تشتهر بها المنطقة. وتنقسم القبيلة إلى وحدتين رئيسيتين يعرفان باسم «كارارو Kararu و «ماتيراى» Matieri ويحدد نظام الزواج الإغترابي نظم الزواج وطبقات المحارم بين الوحدتين ويسود- في نظام القرابة- نظام نسبة الأطفال إلى الأم Matriarchal(١٣). وفي إفريقيا توجد ظاهرة الطوطمية لدى قبائل البانتو Banto و «بتشواند» Bechwand .

علم معين، هذه الحركات وتلك الصرخات تؤدي بهم إلى فقدان الوعي وتخطي المحرمات وخاصة (الجنسية) التي تعد في نظرهم أشد المحرمات- ويفسر بعض الأنثروبولوجيين هذه النفلة الفجائية من احترام المقدسات إلى انتهاكها بأن البدائيين يعتقدون أن أرواح الأجداد (روح الطوطم) يحل داخلهم.

وقد كشفت الدراسات في بعض العشائر الأسترالية والأمريكية عن طواطم فردية حيث يكون لكل فرد طوطمه- إلى جانب الطوطم المشترك للعشيرة. وتكون العلاقة بين الفرد وطوطمه شبيهة بالعلاقة بين العشيرة والطوطم العام لها. فالطوطم الفردي يطلق على الشخص إلى جانب طوطم العشيرة. ويعد الطوطم الفردي ذا طابع خاص يميز الفرد عن بقية أفراد العشيرة. ويعتقد البدائيون أن لكل فرد نصيباً من خصائص طوطمه. فالشخص الذي يتخذ من الأسد طوطماً له يعتقد أنه يتسم بالقوة والشجاعة والاقدام...

وقد ظهرت عدة تفسيرات للظاهرة الطوطمية، مثال هذا «جيمس فريزر» J. Frazer الذي يفسر- في دراسة له بعنوان الغصن الذهبي- The Golden Bow- الطوطمية الفردية بأنها العبادة التي يتجه بها الفرد نحو حاميه وحارسه. وإذا كان أعضاء العشيرة يعتقدون أنهم انحدروا عرقياً وسلالياً من طوطم العشيرة، فان الفرد لا يعتقد أنه انحدر من طوطمه الفردي لكن يعتقد أنه صديق وحارس وحامٍ له.

وهناك عدة فروق بين طوطم العشيرة والطوطم الفردي، ذلك أن طوطم العشيرة مفروض على الفرد منذ ولادته دون اختياره، بعكس الحال بالنسبة للطوطم الفردي الذي يختاره الفرد بنفسه ومن خلال تجاربه الدينية وعادة ما يتم الاختيار خلال مرحلة المراهقة وبعد البلوغ وأثناء تلك الفترة التي يقضيها الفرد في عزلة عن المجتمع من أجل اجتياز طقوس التكريس Initiation Ceremonies التي تتسم بالعنف (رقص وصيام وأحياناً اختبار قوي مع الوحوش) من أجل إعداده ليمارس حياته كشاب- خلال هذه المرحلة من المعاناة والألم يختار الشاب طوطمه الفردي الذي يتخذ منه حامياً وصديقاً[١٤].

مناقشة المدرسة السوسولوجية في تفسير نشأة الدين

تعرضت النظرية الطوطمية للعديد من أوجه النقد أوجز أهمها فيما يلي:

أولاً: إدعى «دوركيم» أن الطوطمية أقدم ديانات البشرية وهي ليست إلا تأليه أبناء المجتمع لمجتمعهم، غير أن بعض الدراسين مثل «ويلكن» Wilken يرفضون إعتبار أن الطوطمية أقدم ديانة، حيث كشفت دراسة الباحث المذكور أن العقائد الطوطمية في جاوه وسومطرة نشأت عن عبارة أرواح الأسلاف- وهم هناك يؤمنون بفكرة تناسخ الأرواح ويذهبون إلى أن أرواح أسلافهم حلت في التماسيح وهم لهذا يقدسونها. وفي قبيلة «البانثوس» في إفريقيا وفي«ميلانيزيا» في جنوب شرق آسيا- يذكر كبار السن من رجال الدين- قبل وفاتهم- أن أرواحهم سوف تتقمص حيواناً أو نباتاً معيناً وهذا هو ما يحيل هذا الحيوان أو ذاك النبات إلى كائن يقدسه أبناء العشائر. غير أن بعض الباحثين- مثل «وندت» Wundt يؤكدون أنه لا يمكن أن تكون فكرة تناسخ الأرواح فكرة قديمة قدم البشرية لأنها تستند إلى أساس فلسفي تطوري. وهو يفسر سبب توصل البدائيين إلى فكرة التناسخ ملاحظتهم تحلل جثة الميت ورؤية الدود يخرج من الجثة بعد وقت معين وهذا ما يفسر في نظره سيادة عبادة الزواحف عند بعض العشائر.

ثانياً: يذهب أنصار مدرسة «المانا» انه إذا كانت الطوطمية هي عبادة العشيرة لرمزها الذي يعتقد أنه يحوي ذلك المبدأ المقدس الذي تتوقف عليه حياتها ومصدر نشاط أبنائها، فهذا يعني أن الطوطمية هي في جوهرها عبادة لنوع من القوى العامة غير المشخصة وهي «المانا» التي يعتقد البدائي بوجودها في كل الموجودات دون أن تختلط بواحدٍ منها. وهذا يعني أن الطوطمية ليست إلا تعبيراً مادياً عن حقيقة هذا المبدأ العام.

ثالثاً: ذهب الأب شمدت Schmidt، من واقع دراساته الميدانية في وسط إفريقيا ودراساته لتاريخ الأديان أنه لا يمكن اعتبار أن الطوطمية أقدم دين أو أنها مصدر الديانات وكل ما يمكن قوله أن الطوطمية ليست إلا نظاماً إجتماعياً عرفته بعض القبائل البدائية.

رابعاً: اقتصرت تحليلات «دوركيم» على قبائل وسط أستراليا ولم يجر دراسة مقارنة لظاهرة الطوطمية بين مختلف القبائل التي توجد فيها هذه الظاهرة. وقد كشفت دراسة «فرانز بواس» F. Boas لظاهرة الطوطمية بين الهنود الحمر إلى أن طوطم العشيرة يرجع أولاً إلى طوطم الفرد، الذي يعتقد كل فرد فيه على أنه روح يحميه ويحفظه ويدافع عنه.

خامساً: يؤكد «الأب شمت» أن دوركيم أخطأ عندما اعتبر أن قبائل استراليا الوسطى هي أقدم القبائل الاسترالية وأكثرها بدائية فقد اتضح أنها تمثل قبائل متطورة، وأن قبائل استراليا الجنوبيـة الشرقية أكثر منها بدائية وعزلة وقدماً في القارة، هذه القبائل الأخيرة لا تعرف الطوطمية وإنما يسودها الاعتقاد بالإله الأعلى الواحد (التوحيد) هذه العقيدة يتكرر ظهورها بين أكثر القبائل بدائية في العالم مثل أقزام إفريقيا الذين ما يزالون يعيشون على الجمع والإلتقاط ويستخدمون أدوات بالغة البدائية والتخلف.

سادساً: استند دوركيم في بناء نظريته على أقوال الرحالة والمبشرين وبعض الهواة وهي معلومات مشكوك فيها كما سبق أن أشرت. خاصة وأن آراء الباحثين كانت تتناقض عند دراسة نفس المجتمع. ومثال هذا أن «مان» Man قام بدراسة جزر «الأندمان» وكتب عنها سنة **١٨٨٢**، ثم قام «راد كلف براون» R. Brown الانثروبولوجي البريطاني باعادة دراسة نفس الجزر- عاش فيها على مدى عامين- وأخرج كتابه بعنوان «سكان جزر الأندمان» سنة **١٩٢٢** فكان معظم معلوماته تفنيداً لمعلومات كتاب «مان».

سابعاً: يذهب «دوركيم» إلى أن نظام القبائل والغشائر أقدم من نظام الأسرة وهو ما يعوزه الدليل، وعلى عكس هذا القول فالكثير من الشواهد الأثرية الباقية من عهد القبائل الآرية والسامية تشير إلى ظهور واستقرار النظام الأسري بينها وكان للأب سلطات واسعة على أسرته. وتشير كتابات أرسطو وهوميروس عن المجتمعات البدائية في عصرهما انهما كانا يعرفان نظام الأسرة. ومن الناحية الدينية تشير نصوص القرآن الكريم إلى أن بداية البشرية اقترنت بأسرة.

ثامناً: يشير التصوير الذي قدمه دوركيم لقبائل استراليا الوسطى إلى درجة من التطور والتعقد لا يمكن معه القول أنها تمثل طفولة البشرية ويتجلى ذلك في نظمها المدنية والاقتصادية وما يسودها من قواعد وضوابط للزواج والنسب والملكية وتنظيم مواسم الصيد. ولعل هذا هو ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن النظام الطوطمي ليس في جوهره نظاماً دينياً (مثل لانج Lang وفريزر Frazer) ولكنه نظام مدني قضائي واقتصادي وأن فكرة الدين ظهرت لدى هذه القبائل بعيداً عن نظام اللقب الأسري المعروف، وهذا النظام الأخير ليس إلا شعاراً قومياً يعرفهم أنسابهم وينمي فيهم شعور الوطنية واحترام قوانين الجماعة، فهم لا يعبدون تلك الرسوم ولا مدلولاتها، ولكنهم يعبدون كائناً روحياً. ويربط «فريزر» في دراسته المشهورة «الغصن الذهبي» بين الطوطمية والإيمان بوجود أرواح أو روح يمكن إنتزاعها من الشخص كي توضع في مكان أمين خافٍ عن أعين الناس حتى يحال بين أي شخص يريد إيقاع الأذى بها وفي هذا حماية لصاحب الروح. ولعل ما يؤيد هذا التفسير الذي طرحه «فريزر» أن أبناء بعض قبائل استراليا الوسطى ينقشون طوطم المولود الجديد على «الشورنجا»ـ قطعة خشب ذات شكل معينـ تخبأ في مكان أمين يمنح الاقتراب منها يحميها شيخ العشيرة. ويقدم فريزر تفسيراً لهذه الظاهرة أنهمـ أبناء العشائرـ يعتقدون أن روح الطفل تتجسد هذا الشكل الخشبي «الشورنجا» وعلى هذا فالاحتفاظ بالشورنجا وحمايتها حماية للطفل ذاته.

تاسعاً: ومما يلفت النظر في أبحاث «دوركيم» أنه أشار في دراسته بعنوان «الصور الأولية للحياة الدينية» إلى ظهور عبادة الإله الواحد الخالق البارىء الذي خلق كل شيء ويديره ويحاسب الإنسان بعد موته (عقيدة التوحيد الكامل لله) وهو يعترض على «تايلور» Tylor في قوله أنها دخلت إلى هذه القبائل بعد التبشير المسيحي، حيث يؤكد «دوركيم» أنها وجدت داخل هذه القبائل قبل وصول الإنسان الأوروبي إليها. وعلى الرغم من إعتراف دوركيم بهذه الحقيقة إلا أنه يتغاضى عنها عندما يحاول تأصيل نشأة العقيدة الدينية ويلجأ إلى الاحتفالات الماجنة التي يقيمها البدائيون والتي يستبيحون فيها المحرمات على

أساس أنها يمكن أن تكشف لنا عن منشأ العقيدة الدينية[١٥]، علماً بأن هذه الاحتفالات لا تقام إلا نادراً. وقد أهمل دوركيم كل المعتقدات والعبادات والاخلاقيات السائدة لدى البدائيين وتمسك بهذه الاحتفالات الماجنة كي يثبت سيادة الروح الجمعية والمحاكاة وأثر الجماعة وسيطرتها على الفرد مما يثبت (زيفاً) أن الدين الأول كان عبادة الناس لمجتمعهم وليس للإله الواحد القهار. وهذا يعني أن «دوركيم» جعل من الشاذ والاستثنائي والنادر أساس الظاهرة الدينية وقد أساء الاختيار حيث جعل من المواقف الاباحية اللادينية التي تستحل فيها المحرمات Tabou أساساً لحقيقة الدين.

عاشر: لا يمكن الزعم مع «دوركيم» أن الدين في كل مظاهره ظاهرة اجتماعية Social Phinomenon خالصة، وهذا ما تنبه إليه أحد أعضاء المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع «هنري هيوبرت» H. Hubert فإذا كان الدين من مظهره الخارجي السلوكي يعد ظاهرة إجتماعية لأنه يحمل طابع الإلزام الجمعي فإن الدين في جوهره الحقيقي- المعتقدات والعلاقة مع الإله والتصورات الدينية- ظاهرة فردية ذاتية خالصة. وعلى هذا فمن غير المقبول القول مع دوركيم أن الشعور الديني عند الفرد ليس إلا انطباعاً سلبياً آلياً لصورة الجماعة في وعيه محاطة بهالة من التقديس لما لها من فضل على الفرد، وأنه لهذا السبب تختلف فكرة الإله وحدود سلطانه عند الجماعات بإختلاف رقعة المجتمع ضيقاً وإتساعاً حيث تتسع حدود سلطات الإله مع إندماج العشائر في فصائل، ثم اندماج الفصائل في قبائل ثم بتكوين القبائل للشعوب الأمر الذي يؤدي إلى ظهور إله للشعب كله[١٦]. هذا هو التصور الزائف لنمو الشعور الديني عند «دوركيم» وإذا كان ذلك كذلك فمن أين أتى للبدائيين فكرة الإله الأكبر القادر الخالق فاطر السماوات والأرض وعلى غرار أي جماعة طبعت هذه الصورة؟.

حادي عشر: لا يمكن انكار أثر البيئة الاجتماعية على تشكيل عقائد الأفراد وهذا ما يشير إليه القرآن الكريم حيث ينعي على المقلدين تقليدهم الأعمى الذي لا يستند إلى فهم وأعمال عقل أو بصيرة قال تعالىٰ ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤ هم لا يعقلون

شيئاً ولا يهدتون﴾ [البقرة] ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ [الزخرف ٢٣] والقرآن الكريم يذم الاستعباد الفكري والقهر العقلي ويدعو إلى التدبر والتأمل وحرية الاعتقاد في إطار استخدام المنطق السليم الذي سوف يقود حتماً إلى التوحيد الذي يتفق مع الفطرة السليمة. فإذا لم يستخدم الإنسان عقله الذي استحق من أجله التكريم الإلهي هبط إلى مستوى الحيوانات وقطعان الماشية ﴿أو لو كان آباؤ هم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ [البقرة ١٧٠] ويدعو القرآن الكريم إلى التأمل الفردي المنطقي المتزن والتخلص من تأثير الجماعة فيما يطلق عليه علماء الاجتماع (العقل الجمعي) وذلك بتبادل الأفكار بين اثنين- إنسان ورفيقه، ثم يخلو الفرد لنفسه يراجع أفكاره ومعتقداته حتى يصل إلى الحق والهداية يقول تعالىٰ ﴿قل إنما أعظكم بواحدة: أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾ [سبأ ٤٦].

سادساً: مدرسة التوحيد البدائي

يعترض العديد من الباحثين- مثل «لانج»Lang *و «شمدت» Schmidt على أن نشأة الدين ارتبطت بالإيمان بالقوى الطبيعية أو الإيمان بأرواح الأسلاف وتقديسها. . ويؤكدون أن بداية الدين ارتبط بالإيمان بوجود إله قوي قادر خالق مسيطر، أي أن أول الأديان كانت ديانة توحيد الإله الأسمى. وإذا كان بعض الباحثين ينسبون فكرة التوحيد إلى غريزة توجد لدى الأجناس السامية- حيث ظهرت الأديان السماوية الثلاثة في منطقة الساميين ■، إلا أن ما يهمنا هنا أن أنصار مدرسة التوحيد البدائي استندوا إلى نفس الأساس المنهجي الذي استند إليه أنصار المدارس السابقة عند محاولة الوقوف على نشأة الظاهرة الدينية، ويتمثل هذا الأسلوب في الرجوع إلى القبائل البدائية التي تمثل طفولة البشرية.

* أهم دراسات لانج «نشأة الدين» The Making of Religion.

■القول بأن عقيدة التوحيد غريزة ظهرت عند الساميين قول خاطىء زعمه بعض المستشرقين الحاقدين على الدين والحقيقة أنها غريزة عامة لدى البشر. وفكرة أو عقيدة التوحيد تستند عند البشر على أساسين هما الفطرة والوحي الإلهي الهادي للبشر عن طريق الرسل والكتب وما أودعه الله في الإنسان من قدرة على التفكير والتدبر والتمييز وهذا ما سنوضحه عند عرض آراء المدرسة القادمة- مدرسة الفطرة والوحي الإلهي.

وقد سبق أن أشرنا إلى خطأ هذا الأسلوب لاستحالة وجود قبائل على حالة الفطرة تمثل بحق بداية الجنس البشري. ومثال هذا «لانج» الذي استند على دراسات ميدانية قام بها بعض المشتغلين بالأنثروبولوجيا الإجتماعية مثل «هويت» Howitt الذي قام بدراسة لقبائل استراليا الجنوبية الشرقية، و «مان» Man الذي قام بدراسة بعض قبائل أفريقيا- كالبوشمان Bushman والزولو Zulo. ولما كانت هذه القبائل تمثل درجة عالية من البدائية والانعزالية خرج «لانج» من مقارنة الديانات السائدة فيها إلى القول أن أول ديانة ظهرت بين الناس كانت هي ديانة التوحيد لأن هذه القبائل تعتقد في وجود إله واحد قادر خالق ومسيطر.

وبالاضافة إلى هذا السند من الدراسات الحقلية، حاول «لانج» تأييد هذا الاستنتاج بالرجوع إلى تفسيرات منطقية مثل مبدأ العلية Causality فمن طبيعة العقل البشري محاولة إرجاع الظواهر الملاحظة إلى أسباب والبحث عن هذه الأسباب. وهذا الميل الطبيعي لا بد وأن يكون قد قاد الإنسان إلى التسليم بوجود إله خالق للطبيعة وللإنسان طالما أن الإنسان لم يخلق نفسه ولم يخلق الطبيعة. ولما كان هذا الإله له هذه الصفة- صفة الخلق- فهو لا بد وأن يكون كائناً قوياً مختلفاً عن كل الكائنات التي يعرفها الإنسان.

وإذا ما انتقلنا إلى «شمدت» فقد تبنى فكرة أولوية وأسبقية ديانات التوحيد إستناداً إلى نفس الأساس المنهجي حيث قام بدراسة بعض القبائل الاسترالية الموغلة في البدائية. وحتى في المجتمعات البدائية التي سلمت بوجود آلهة متعددة، تذهب إلى أن فوق هذه الآلهة إله أقوى وأسمى (كما كان الحال في اليونان القديمة مثلاً). ويؤكد «شمدت» أن القول بإله واحد سابق على القول بآلهة متعددة (حتى مع الاعتقاد في وجود إله أقوى فوقها) وهو يفسر ذلك أن مرحلة الايمان بآلهة متعددة مرحلة تالية للتوحيد المطلق ولم تظهر إلا بسبب الفساد الاجتماعي والانحراف الفكري والعقدي غير ان التوحيد البدائي- كما عرضه لناشمدت- توحيدقاصرلأنه ذهب إلى أن العديد من القبائل البدائية التي تعرف التوحيد لم تدرك فكرة الخلق- مثل القبائل البدائية في أفريقيا-. كذلك فإن

صورة «الله» في نظر البدائيين الموحدين ليست كاملة، فبعض القبائل تصور الإله بصورة الإنسان، وبعضها يصورونه في شكل غير حسي كفكرة وقوة تدرك آثارها والله عند البدائيين- كما ذهب شمدت- هو مصدر تحديد القواعد الأخلاقية والقواعد الأسرية وهو الذي يمد الانسانية بالقدرة على الحياة. وتقوم فكرة التوحيد البدائي عند الباحث المذكور على الايمان بسيادة القدرة الإلهية في كل مكان وكل زمان فهو يجمع بين الوحدة المكانية والوحدة الزمانية.

مناقشة أنصار مدرسة التوحيد البدائي:

على الرغم من صدق الاستنتاج الذي انتهى إليه «لانج» و «شمدت» من أن أول دين ظهر كان هو التوحيد، إلا أننا نختلف معهم في الأسلوب المنهجي الذي استخدموه وهو البحث عن المجتمعات القبلية البدائية المعاصرة والممثلة لبداية الجنس البشري، ذلك لأنه لا يمكن العثور على مثل هذه المجتمعات لأن تاريخ المجتمعات هو تاريخ الهجرات وتفاعل الثقافات والتأثر والتأثير بالبيئة الطبيعية والاجتماعية . . . وهذا الأسلوب المنهجي هو الذي استخدمه أنصار كل المدارس المعارضة- الطبيعية والاحيائية وما قبل المادة الحية. . . . الخ.

والواقع أن استحالة تحقيق فرض التوحيد من خلال الدراسة الحقلية أو التاريخية يجعل أمامنا سبيلاً واحداً للقطع في هذا الصدد هو الرجوع للنصوص القرآنية الكريمة التي تتسم بالصدق المطلق، تلك النصوص تؤيد هذا القول بأن دين التوحيد هو أقدم الأديان.

والأمر الثاني الذي يؤخذ على أنصار مدرسة التوحيد البدائي أنهم عرضوا تصور البدائيين للتوحيد وللإله بصورة تختلف عن الصورة الإسلامية الصحيحة ومعنى هذا أن بداية الانسانية- حسب زعمهم- إقترنت بهذا الشكل غير الاسلامي وهذا خطأ لأن الله تاب على آدم عليه السلام وهداه وألهمه الدين الصحيح- وهو الإسلام- وقد كان آدم عليه السلام أول إنسان وأول الصالحين المتلقين الهداية عن الله سبحانه وقد كان آدم أول الأنبياء.

ثالثاً: إن القول بغريزة التوحيد عند الساميين قول مغرض يستهدف من

ورائه بعض المستشرقين- القائلين به- هدم الأديان السماوية والقول أن مصدرها هذه الغريزة وليس الوحي السماوي، وان هذه الديانات- وخاصة الإسلام- ديانات محلية وليست موجهة للناس كافة. ويزعم بعض المستشرقين أن المسلمين عاجزون عن الابداع الفلسفي وحاول كل منهم تعليل المسألة تعليلاً خاصاً، ومن أهم من تصدى لبحث تلك المسألة الفيلسوف الفرنسي «إرنست رينان E. Renan حين ذهب إلى أن العقلية السامية تعاني قصوراً معيناً (سواء كانت عقلية إسلامية أو يهودية. . ويرجع هذا القصور إلى إستعداد فطري طبيعي لانتاج أمر واحد في دائرة واحدة. هذا الشيء المنتج- في رأي رينان- هو التوحيد والعقلية السامية- في نظره- لم تستطع أن تنتج غير هذه الفكرة وحدها، وأن هذه الفكرة لم تنشأ لدى هذه العقلية تبعاً لتفكير طويل أو استدلال منظم وانتقال عقلي من حالة لأخرى، وإنما انبعثت فيها نتيجة لعوامل واستعدادات في صميم الجنس نفسه. هذه الاستعدادات العرقية Ethnic Propensity هي التي أدت إلى ظهور غريزة التوحيد. وقد دعته هذه الغريزة إلى أن يؤسس ديناً يتصور في قمته سيداً واحداً ينسب إليه أعظم القدرات، أو أن يجعله خالقاً للسماوات والأرض[١٧]. ويدعى «رينان» أن هذه الغريزة تجلت في باطن هذا الجنس تجلياً فطرياً أي إنقدحت في أعماقه على صورة إلهام فكري ساحق طاغ، وهو يشبه هذا الإلهام بالإلهام الذي أوجد الكلام في البشرية كلها. ويدعى «رينان» أن هناك تشابهاً بين الدين واللغة، ذلك التشابه يتجلى في أن كليهما ليسا وضعيين بل نشآ لدى الإنسان نشأة غريزية باطنية. وتعود هذه الغريزة- لدى العقلية السامية- إلى طابع عدم التعقيد والتشابك الفكري والإحساس المطلق العام بالوحدة، وهذا هو ما جعل العقلية السامية- في ادعاء «ريغان» يعجز عن الابتكار الفكري والفلسفي. يقول «رينان» «إن هذا الجنس السامي يظهر في كل مقوم من مقوماته غير كامل وذلك لبساطته» ويقول «إن أهم عمل للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية البشرية وتخلصوا من التعدد والتعقيد الذي كان يهيم فيه تفكير الآريين الديني» وهو لا يعتقدان هذه البساطة ميزة ولكنه قصور وعيب.

وقد اتهم «لابييه»Lapieh في كتابه «الحضارات التونسية»Tunisien

Civilizations العقلية السامية العربية الإسلامية أنها عقلية غير منتجة لأن «طابع النفس العربية أنها تتجه نحو الماضي»، أما العقلية السامية اليهودية فهي تتجه نحو المستقبل. ويتفق المستشرق «جوتيية» Gauthier. في دراسته «مقدمة لدراسة الفلسفة الإسلامية» مع السابقين في تصور العقلية السامية(١٨)، وهو يرجع ذلك إلى طبيعة البيئة الصحراوية الجافة التي يعيش فيها العرب.

والواقع أن هذه الاتهامات التي وجهها المستشرقون للعرب والمسلمين تنبثق من حقدهم على الإسلام ولا تستند إلى أي أساس علمي أو تاريخي سليم ففطرة التوحيد- عامة بين الناس ومن صنع الله سبحانه، ولا توجد اختلافات فيزيقية أو فسيولوجية أو عقلية بين العرب والأوروبيين، وديانات التوحيد مصدرها الفطرة والوحي الإلهي إلى أنبيائه لهداية البشر وإرشادهم إلى الطريق المستقيم. وقبول بعض المسلمين للفلسفة اليونانية لا يعني عدم قدرتهم على الإبداع، حيث انهم أبدعوا في مجالات مختلف العلوم والفنون في وقت غاصت فيه أوروبا في الجهلٰ والظلمات، ويعترف «رينان» نفسه أن العرب أبدعوا في علم الكلام، واتهام «جوتيه» للعقلية العربية أنها عاجزة عن الترتيب والتحليل إتهام زائف فقد تجلت القدرة على الترتيب والتنسيق في كل ما أنتجه المسلمون من أعمال عقلية- فلسفة- فقه وأصوله- علوم عقلية... الخ.

يضاف إلى ما سبق أن العديد من علماء الأجناس اليوم يرفضون فكرة وجود جنس آري وآخر سامي، فالموجود لغات آرية وأخرى سامية ولا يوجد جنس ظل على نقائه العنصري وهذا التعميم ينطبق على أكثر الأديان انغلاقاً وهي اليهودية.

سابعاً: مدرسة الوحي

إذا كانت المدارس السابقة تشترك في القول بأن الإنسان توصل إلى الدين عن طريق عوامل بشرية- كالنظر والتأمل في الطبيعة أو الأحلام أو نتيجة للضرورات الاجتماعية اللاواعية Un Concious SocialImperatives أو نتيجة لغرائز معينة يتسم بها جنس معين... فإن أنصار هذه المدرسة- مدرسة الوحي-

يؤكدون أن رحمة الله بعبـاده ورعايته لهم تتمثل في نعمه المتعددة على الإنسان ومن بينها ما أودعه فيهم من ميل فطري للتدين وتوحيد الله وإرساله الرسل تلو الرسل لهداية الناس إلى الصراط المستقيم، فالناس لم يعرفوا ربهم بفعل العقل وحده ولكن بنور الوحي.

ويتضح هذا أن الله بعد أن اختبر عزم آدم عليه السلام في الجنة ولم يصمد غضب عليه، لكنه سبحانه تاب عليه وهداه وأنزله إلى الأرض مبيناً أن الإنسان في حاجة مستمرة إلى الاتصال بالسماء لتلقي الهداية عنها. قال تعالىٰ في سورة البقرة ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنهُ هو التواب الرحيم * قلنا إهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون * والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» [البقرة ٣٩] فالله سبحانه هو الذي علم آدم «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه» فالدين تعليم من الله سبحانه عن طريق الوحي.

مناقشة عامة لنظريات نشأة الدين

سوف لا نناقش بعض النظريات لوضوح فسادها مثل النظرية النفسية الرمزية التي ترجع الأديان وتصور الإله إلى حالات نفسية- باثولوجية أي مرضية أو سوية، ومثل نظرية تأليه المجتمع والتي تنكر وجود الإله كما تنكر الغيب وترجع فكرة القداسة والتبجيل والتأليه إلى واقع الجماعة وضوابطها وما تمارسه على الأعضاء من تأثيرات. هذه النظريات تنكر أصلاً وجود إله خالق وترجع الظاهرة الدينية برمتها إلى الظاهرة النفسية أو إلى الظواهر الاجتماعية وهذا انكار لوجود الله كحقيقة لها وجودها الخارجي الأمر الذي يحيل هذه النظريات ذاتها إلى ظواهر الحادية مرضية أو غير سوية لأنها قد أنكرت جوهر الوجود وأساسه الخالق البارىء القادر، وهو مما لا يمكن إنكاره لأن دلائل وجوده بادية داخل أنفسنا وفي الكون والآفاق، بل وفي الفطرة السليمة، فضلاً عن هداية الرسل والكتب التي أرسلها لنا الله سبحانه حتى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

وإذا كانت دلائل وجود الخالق ماثلة في كل شيء. في النفس- وفي الآفاق-

وفي العقل وفي الطبيعة ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت ٥٣]، فإن هناك فروقاً فردية واضحة بين الناس في أسباب الاقتناع وموجباته، ولهذا تنوعت الطرق والمسالك لليقين الإلهي والديني- هناك الفطرة وهناك العقل وهناك النفس وهناك الكون وهناك الرسل وهناك الكتب وهناك المعجزات. . . . قال تعالىٰ «وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾ [الذاريات ٢٠ - ٢٢] ويقول تعالىٰ ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾ [المائدة ٤٨] وقال سبحانه ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾ [البقرة ١٤٨] و ﴿ولكل قوم هاد﴾ [الرعد ٧] وهذه الفروق الفرديةIndividual Differences بين الناس هي التي تفسر تنوع أساليب ووسائل الدعوة إلى الله- في القرآن الكريم، فهناك الدعوة عن طريق إعمال النظر في كتاب الله المشهود وهو الكون والآفاق قال تعالىٰ ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ [آل عمران ١٩٠] وقال تعالىٰ ﴿ألم ترَ أن الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من بردٍ فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنابرقه يذهب بالأبصار، يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار، والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير﴾ [النور ٤٣ - ٤٥] ويقول تعالىٰ ﴿أفلم ينظرو إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾ [ق ٧] ويقول سبحانه ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء؟ أفلا تسمعون؟ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون؟﴾ [القصص ٧٢] وينبه القرآن الكريم في العديد من آياته إلى قضية الاختلاف بين المتشابهات ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ [الروم ٢٢] وقال سبحانه ﴿ألم ترَ أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والانعام

مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ [فاطر ٢٨] ويقدم القرآن الكريم أدلة دامغة على وجود الله تتمثل في عملية الخلق والحياة والانشاء من العدم يقول تعالىٰ ﴿أفرأيتم ما تمنون؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون؟. . . . أفرأيتم ما تحرثون؟ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾ [الواقعة ٥٩] هذا عن الدعوة القرآنية الكريمة إلى الله من خلال مظاهر الطبيعة العادية- والتي تقابل نظرية «ماكس ميلر» في القول بإمكان نشأة الدين من خلال النظر في مظاهر الطبيعة المعادية. أما بالنسبة لآراء «جيفونز» Jevons الذي يذهب إلى أن نشأة الأديان قد ارتبطت بملاحظة ومعايشة البدائيين لمظاهر الطبيعة العنيفة كالصواعق والرعد والبراكين. . . وهذه الفكرة- فكرة إمكان إدراك الله سبحانه وعظمته عن طريق هذه المظاهر- جاءت في القرآن الكريم يقول تعالىٰ ﴿ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته، ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال﴾ [الرعد ١٣] وقال تعالىٰ ﴿هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينشيء السحاب الثقال﴾ [الرعد ١٢]. ولا يكتفي القرآن الكريم بالظواهر العادية والعنيفة في الطبيعة، لكنه ينبهنا إلى الأحداث والمصائب المحتملة ليستدل منها على رحمة الله بعباده قال تعالىٰ ﴿قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماءٍ معين﴾ [الملك ٣٠] وقال تعالىٰ ﴿أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وهم نائمون؟ أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون﴾ [الاعراف ٩٨].

أما عن نظرية الأرواح. فإن القرآن الكريم يشير إليها فالأرواح من أمر الله سبحانه ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ ويقول تعالىٰ ﴿وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار﴾ [الأنعام ٦٠]. ويقر القرآن الكريم بوجود أرواح تنتمي إلى عالم غير عالم الإنسان مسخرة بأمر الله سبحانه.

قال تعالىٰ ﴿قل أوحي إلى أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً، يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحداً﴾ [الجن ١ - ٢].

ويشير القرآن الكريم- في مواضع متعددة- إلى الأساس النفسي للإيمان عندما يشعر الإنسان بالعجز وبقوة الخالق سبحانه ﴿أم للإنسان ما تمنى﴾ [

النجم ٢٤] ويؤكد القرآن الكريم أن الهداية بيد الله وحده ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص ٥٦].

وإذا ما انتقلنا إلى أثر المجتمع والتربية وعمليات التنشئة الاجتماعية في الصياغة العقدية للإنسان، يعترف بها القرآن الكريم في مجال نقد المقلدين لآبائهم تقليداً أعمى دون تحكيم العقل ﴿بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ [البقرة ١٧٠] و ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ [الزخرف ٢٣] ويأخذ القرآن الكريم على هؤلاء الناس هذا الانقياد الأعمى لمسلك الآباء دون فهم أو وعي أو تمحيص ﴿أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ [البقرة ١٧٠] ويدعو القرآن إلى إعمال العقل واستماع الأقوال وتمحيصها واتباع أحسنها يقول تعالىٰ ﴿فبشر عبادِ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه [الزمر ١٨] وإذا كان القرآن الكريم يضع بر الوالدين والإحسان إليهم بعد عبادة الله مباشرة، إلا أنه يؤكد عدم اتباعهما في حالة الأمر بمعصية الله مع ضرورة مصاحبتهما في الدنيا معروفاً. ويكون تحرر الإنسان من الضغوط الاجتماعية والتصورات الجماعية السائدة، عن طريق إعمال الفكر بهدوء والتفكير الفردي المنطقي السليم. وأخيراً فإن القرآن الكريم يؤكد أن إرسال الرسل والأنبياء هو من باب هداية الناس وإقامة الحجة عليهم ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء ١٥] فإذا كان الله سبحانه أودع في الإنسان فطرة سليمة تؤهله للاهتداء إلى الله وتوحيده ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلىٰ شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ [الأعراف ١٧٢] ثم وهبهم نعمة العقل والجوارح ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [الإسراء ٣٦] وأرسل له الرسل مبشرين ومنذرين وأرسل لهم الكتب وأيد الرسل بالمعجزات المادية والمعنوية. بعد هذا كله لا يكون للناس على الله حجة بدعوى اتباع ملة الآباء أو الأجداد أو الضغوط الاجتماعية أو الصياغة الثقافية. . . الخ.

مراجع الفصل

1 — Joachim Wach: The Sociology of Religion Chicago Press 1944 PP. 54- 100.

٢) إيفانز بريتشارد: الانثروبولوجيا الاجتماعية- الترجمة العربية للدكتور أحمد أبو زيد- دار المعارف- مصر.

3-- Ralph Piddington: An introduction to Social Anthropology- Edinburg 1960 PP. 30- 50.

وارجع أيضاً إلى كتابي بعنوان دراسات في علم الاجتماع- الجبلاوي ١٩٧٦ القسم الثاني.

4 — Thomas F.O'Dea: Op. Cit P. 1-2

5 — George Simel: A Contribution to the Sociology of Religion. Trans by— W.W. Elwang- American Journal of Sociology- May 1955 Part II 60- 2- 14.

٦) المصدر السابق، وأحرر الخشاب- المصدر السابق، ومحمد عبد الله دراز- المصدر السابق كذلك.

٧) أحمد أبو زيد- تايلور- نوابغ الفكر الغربي- مصدر سابق.

٨) الخشاب- مصدر سابق ص ١١٦.

٩) المصدر السابق ص ١١٧.

١٠) دراز: المصدر السابق ص ١٣٦.

١١) المصدر السابق ص ١٣٨- ١٣٩.

١٢) ارجع إلى المصدر السابق ص ١٤٠ وارجع أيضاً إلى د. فؤاد زكريا.
برجسون- ضمن سلسلة نوابغ الفكر الغربي. وارجع أيضاً إلى مذكرة غير منشورة للدكتور نجيب بلدي.

١٣) د. نبيل السمالوطي المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع: دراسة في علم الاجتماع الإسلامي: دار الشروق ١٩٨٠ ص ١١٣- ١١٥ وارجع أيضاً إلى

E. Durkeim: Elementary Forms of Religious Life Trans by J. W. Swan .N.Y. Macmillan 1929 PP. 40- 60.

١٤) أحمد الخشاب- مصدر سابق ص ٢٥٤- ٢٥٩.

١٥) دراز- مصدر سابق ص ١٥٦- ١٥٧.

١٦) المصدر السابق ص ١٦١.

١٧) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤- ٧.

18 — Gaulhier : Introduction to the Study of Musulman Philosophy.

والكتاب مترجم إلى العربية- ترجمة دكتور / محمد يوسف موسىٰ.

١٩) النشار: مصدر سابق ص ١٥٧.



الفصل الثالث

أهمّ الاتجاهات السّوسيُولوجيّة المعَاصِرَة
في مجال دراسة الظواهر الدينيّة

١ـ تطور الدراسات السوسيولوجية للدين.

٢ـ أهم الاتجاهات السوسيولوجية المتصارعة في فهم النظام الديني.

٣ـ التيار المادي الإلحادي ـ أصوله ومضامينه.

٤ـ نقد النظرية الماركسية والتيار المادي في تفسير الدين.

٥ـ التيار القيمي والديني في علم الاجتماع ـ مع مناقشته.

٦ـ الدين والتحليل الوظيفي في علم الاجتماع.

٧ـ التطورية والانتشارية في دراسة الظواهر الدينية.

٨ـ الدين والبيئة الاجتماعية.

٩ـ الدين والتدرج الإجتماعي والطبقي.

١٠ـ تعقيب وتقييم.

١١ـ مراجع الفصل الثالث.



تطور الدراسات السوسيولوجية للدين

تعد دراسة الدين في نطاق علم الاجتماع مجالاً متنامياً حيث يهتم الكثير من علماء الاجتماع بدراسة الظواهر والنظام الديني انطلاقاً- كما يشير «لويس شنيدر L. Schneider- من منطلقات ودوافع عديدة. ودراسة الدين- مثلها مثل أية دراسة أخرى في نطاق علم الاجتماع- تتصل بالعديد من مجالات المعرفة التي تتجاوز نطاق علم الاجتماع، ومن العبث بالنسبة لعالم الاجتماع الذي يتخصص في دراسة الدين أن يتجاهل إسهامات علماء الأديان وعلماء الإنسان والتاريخ والنفس والآثار.. والكثير مما يعد هامشياً في مجال اهتمام عالم اجتماع الدين اليوم قد يصبح أمراً محورياً في نطاق استقصاءاته غداً، ولهذا يجب ألا يهمل أمراً من الأمور التي يمكن أن تفيده في نطاق دراسة الظواهر الدينية. ولعل هذا التشابك والتساند بين الظواهر الدينية وغيرها هو الذي يصعب تحديد نطاق الدراسة في مجال علم الاجتماع الديني بسهولة[1].

ويشير «شنيدر» إلى أنه قد يحاول أحد الباحثين تقديم علم الاجتماع الديني من خلال تقديم أهم الدراسات المقدمة في هذا الميدان، أو تقديم أهم موضوعات الدراسة التي تشغل الفكر السوسيولوجي الغربي- مثل علاقة الاختلاف في بعض المتغيرات مثل السن والجنس والتعليم والمشاركة في دور العبادة، والعلاقة بين الانتماء الديني وعملية التصويت الانتخابي، والعلاقة بين الدين وأنماط الخصوبة*... وغير ذلك من العلاقات الاحصائية والموضوعات

* Sex and age differences in Church Participation, the relation of religious affiliation to voting, Religion and Fertility Patterns..

ذات الاهتمام بين المشتغلين بعلم الاجتماع في دول الغرب. وإذا كانت الفكرة الدينية احتلت أهمية كبرى لدى المفكرين منذ القدم- لأنه لا توجد عاطفة أعمق في نفس الإنسان من العاطفة الدينية- فإن الدراسة السوسيولوجية للدين أو دراسة الظاهرة الدينية لدى مجتمعات الإنسان دراسة علمية تتطلب استخدام المنهج العلمي الذي يحقق لنا الوصف والتفسير والتحليل. وهذا هو ما حاوله بعض المشتغلين بعلم الاجتماع خلال القرن التاسع عشر والعشرين، حيث حاولوا دراسة الظواهر الاجتماعية الدينية دراسة وصفية تحليلية، غير أن بعضهم حاول تفسير الظواهر الدينية من خلال الرجوع إلى تاريخها والتعرف على أصولها ومراحل تطورها داخل المجتمعات من أجل الوقوف على القوانين التي تحكمها، بينما حاول البعض الآخر دراسة الظواهر الدينية دراسة وظيفية من خلال ربطها ببقية النظم والظواهر السائدة داخل نفس المجتمع من أجل الكشف عن علاقات الفعل ورد الفعل أو التأثير والتأثر.

ويمكن القول أن المتابع لمسيرة الدراسات الاجتماعية الغربية يدرك أن دراسة المعتقدات والطقوس والشعائر الدينية وفكرة التقديس والألوهية كانت هي الأساس الأول الذي بنى عليه صرح الدراسات الاجتماعية. فقد اعتمد الرواد الأوائل للدراسات الاجتماعية- في العالم الغربي- على التراث الثقافي الذي احتوته الأساطير والكتب المقدسة التي زخرت بمعلومات حول مجتمعات بائدة، مثال هذا أن الكثير من العلماء- مثل «فروبين» Frobien استند إلى العهد القديم Old Testament لدراسة المجتمع العبري القديم، كذلك استند إليه «جون سبنسر» J. Spencer لدراسة قوانين ونظم وعادات وطقوس اليهود. وبعد إكتشاف الامريكتين قام الرحالة والمبشرون بنشر كتب حول ظروف الحياة الاجتماعية داخل مجتمعاتها الأمر الذي تلقفه كتاب آخرون من أجل عقد مقارنات بين ظروف الحياة في الدنيا الجديدة وبين نماذج الحياة الاجتماعية التي صورتها الكتب المقدسة. ومن أشهر الدراسات في هذا المجال دراسات «مونتاني» Montaigne و «مونتسكيو Montesquieu و «روسو» J. J. Rousseau. وقد استفاد المهتمون بالدراسات الدينية من المبشرين والرحالة وكبار المؤرخين

مثل «هيرودوت» Herodotus الذي كانت له إسهاماته في دراسة وتحليل ومقارنة النظم الدينية في المجتمعات القديمة التاريخية[٢].

وقد كـان لكتابات الرحالة والمبشرين دور هـام في إيجاد حلقة وصل بين الدراسات التاريخية والاثنوجرافية والدينية بالدراسات الاجتماعية المقارنة. وقد قدم الرحالة العرب والمسلمون اسهامات لها شأنها في هذا المجال مثال هذا ما قام به الرحالة العربي «ابن فضلان» من وصف للديانات الوثنية التي سادت بين شعوب أوروبا القديمة، و «ابن بطوطة» الذي قدم لنا معلومات على قدر كبير من الأهمية حول الديانات والطقوس والعادات التي ظهرت داخل الشعوب التي كانت تعيش من المغرب إلى الصين.

وقد انتهز بعض الرحالة والمبشرين فترات الحروب الدينية- مثل الحروب الصليبية- من أجل القيام بدراسات أثنوجرافية دينية- مثل دراسات الرحالة «جيمس بروس» J. Bruce وكابتن كوك Cook والأب لافيتو Lafitau[٣]. وقد قدم الكتاب الموسبوعيون وأنصار المدرسة الكزموجرافية اسهامات كبرى من حيث وصف مختلف الظواهر الدينية- المعتقدات والشعائر والطقوس- في مختلف بقاع العالم مثل موسوعة «بيكار» B. Picart ودائرة معارف الأب «لامبير» Lambert[٤]. فقد مهدت هذه الموسوعات كما يشير المرحوم الدكتور أحمد الخشاب إلى إقامة علم الاجتماع الوصفي لما اشتملت عليه من مقارنات وتحليلات للطقوس والعادات. وقد ساهمت الدراسات الدينية التي أجريت داخل مناطق اقليمية محددة- سواءاً كانت على المستوى الحقلي المباشر أو تلك التي استندت إلى كتابات الرحالة والمبشرين وعالجت المادة الاثنوجرافية التي قدموها معالجة منهجية منظمة إلى حد ما، كل هذه الدراسات ساهمت في تطور المعالجات السوسيولوجية والانثروبولوجية للنظام الديني والظواهر- العمليات والمعتقدات- الدينية. ولعل في مقدمة هذه الدراسات بحوث «وليم أليس» W. Ellis و «جراى» Grey عن الميثولوجيا ودراسات «كوك» Cook و «جيلين» و «سبنسر» Gillen and Spencer وإسترهلو Strehlo حول النظم الدينية- خاصة النظم الطوطمية الوثنية- بين سكان إستراليا الأصليين، ودراسات الاسقف «كالواى»

W. Schmidt والأب شمدت Livingstone «ليفنجستون» و Bishop Callawy ولترنو Letourneau و «راتراي» Rattray و «رسكو» Rosco و «جينو» Junod و «ديل» Dale وغيرهم حول النظم الدينية داخل المجتمعات الافريقية(٤). وقد أفادت هذه الدراسات وغيرها الرعيل الأول من علماء الاجتماع الذين حاولوا دراسة الظواهر والنظم الدينية والتوصل ـ من خلال دراسة المادة الاثنوجرافية إلى قوانين اجتماعية عامة لتطور الحضارة الإنسانية وتطور النظم الاجتماعية*. وقد مزج بعض الباحثين الدراسات الاجتماعية بالمتغيرات النفسية، وعالجوا بعض الظواهر الدينية إستناداً إلى علم النفس الاستبطاني كما حدث لدى ماريت Marett ومالينوفسكي Malinowski في انجلترا، ولوى Lowi ورادين Radin في أمريكا ـ وقد تناول هؤلاء العلماء وغيرهم ظواهر الدين والسحر والتابو ومظاهر التقديس على أساس المشاعر والحالات الانفعالية كالخوف والرهبة والجشع والحب والكره والدهشة والإعجاب والإحساس بقوى خارقة غيبية تستحق التقديس.

وعلى الرغم من عدم إمكان دراسة الظواهر الدينية في ضوء المتغيرات

---

* ظهرت عدة محاولات في القرن الماضي وبداية القرن الحالي من أجل صياغة مراحل تطور المجتمعات والنظم تصنف الآن ضمن فلسفات التاريخ. وقد وجه إليها العديد من الانتقادات على أساس أنها تفتقد إلى العلمية والموضوعية خاصة وأن بعض الباحثين اعتمد على ما يسمى بالتاريخ الظني من أجل معرفة المراحل الأولى للنظم ـ كالدين والأسرة والقانون ـ مثل «فوستيل دي كولانج» C.F. du. Coulanges و «ماكلينان» Mc- Lennan و «تايلور» Tylor و «رو برتسون سمث» W.R. Smith وقد اعتمدوا على ما يطلق عليه «ماكلينان» الرموز Symbols وما يطلق عليه «تايلور» الرواسب Survivals والاستدلال منها على وجود نظم سابقة وعلى أشكال هذه النظم ـ كل ذلك استناداً إلى التخمين. ومع الاقرار بزيف الكثير من المعلومات التي توصلوا إليها، إلا أنهم ساهموا بشكل واضح في نمو الاتجاه الوظيفي حيث حاولوا الوقوف على علاقات التأثير المتبادل بين النظم المتزامنة Synchronic داخل نفس المجتمع وهذا هو لب الاتجاه الوظيفي. مثال هذا «ماكلينان» الذي ربط بين الديانات الطوطمية Totemism وبين الزواج الاغترابي Exogamy، فحيث توجد الطوطمية تسود عداوة الدم التي ينشأ عنها الالتزام الديني بأخذ الثأر، وحيث تنتشر ممارسة الأخذ بالثأر تشيع عادة وأد البنات.... وهكذا يبرز التشابك والتساند بين مختلف الظواهر المكونة للمجتمع. وقد فعل «سمث» نفس الشيء حيث حاول تطبيق نظرية ماكلينان على القبائل العربية في الجاهلية فذهب إلى أنها مرت بمرحلة طوطمية وفسر بذلك انتشار عادات الثأر ووأد البنات والانتساب للأم وهذا ما كان سائداً داخل بعض قبائل الجاهلية قبل اعتناق الإسلام. وقد فعل سير «هنري مين» H. Maine نفس الشيء عندما أبرز علاقة القانون بالدين والأخلاق والآثار الاجتماعية المترتبة على هذه العلاقة في مختلف المراحل التاريخية.

النفسية فحسب، لأننا لا يمكننا التمييز في هذه الحالة بين التجربة الدينية والأوهام الحسية، إلا أن مثل هذه الدراسات أفادت كمرحلة تطورية في دراسة الأديان. وإذا كان الدين يتمثل في الإيمان والاعتقاد- وهذه متغيرات لا يمكن بحثها بشكل علمي لأنها تتجاوز قدرات البشر، فإن الدراسة السوسيولوجية للدين ليست في جوهرها دراسة فلسفية للمعتقدات ولكنها محاولة الوقوف عند وصف وتفسير وتحليل الظواهر الدينية في ضوء بقية مكونات البناء الاجتماعي.

أهم الاتجاهات السوسيولوجية المتصارعة في فهم النظام الديني

ما هو الموقع الذي يحتله النظام الديني داخل البناء الاجتماعي؟ وما هو العامل المحوري الذي له الأثر الأكبر في تشكيل النظم المشكلة لبناء المجتمع؟ وما هو العامل القائد الموجه لحركة التغير الاجتماعي والثقافي داخل الحياة الاجتماعية؟ ومع الاعتراف واقرار تساند النظم وظيفياً فإن هناك بعض النظم تحتل موقع المركز أو تمثل البناء الأساسي للمجتمع نظم مستقلة Independent institutions وهناك نظم تترتب على هذه النظم الأساسية نظم معتمد Dependent institutions ، فما هي النظم المستقلة وما هي تلك النظم المعتمدة؟

للإجابة على هذه التساؤلات وغيرها بالرجوع إلى التراث السوسيولوجي نجد أن هناك عدة آراء وتيارات متصارعة أهمها تياران متناقضان هما:-

أولاً: التيار المادي: الذي يمثله ماركس والماركسيون وهو تيار الحادي يصل في تطرفه إلى إنكار الأديان المنزلة وإنكار الغيب والقول بأن النظام المحوري الذي يمكن من خلاله تفسير المجتمع والحياة الاجتماعية في حالتيها- حالة الاستقرار أو- الاستاتيكا الاجتماعية Social Statics- وحالة التطور والتغير- أو الديناميكا الاجتماعية Social Dynamics، هو النظام الاقتصادي أما النظام الديني وبقية النظم الاخرى فإنها تمثل نظماً تابعة للنظام الاقتصادي ومع وضوح فساد هذا التصور إلا أنني سوف أعرضه كتيار مطروح على ساحة الفكر السوسيولوجي.

ثانياً: التيار الديني والقيمي: ويمثله طائفة كبيرة من علماء اجتماع

الغرب وعلى رأسهم العالم الألماني «ماكس فيبر» M. Weber وقد صدر هذا التيار أساساً ـ في العالم الغربي لمواجهة النظرية الماركسية الالحادية التي تمثل تهديداً كبيراً لبناء المجتمع الغربي ونظمه العقائدية والاقتصادية والسياسية. ويؤكد أنصار هذا التيار زيف النظرية الماركسية ذلك أن النظام الديني ـ وما يتضمنه من نظم عقدية وقيمية تعد هي الموجهات التي تحدد مسار التفكير والسلوك ـ هو النظام المحْوري الذي يشكل أساس البناء الاجتماعي أو البناء الأساسي Infra-Structure والذي يؤثر بشكل واضح على صياغة كل النظم الاجتماعية الأخرى بما في ذلك البناء الاقتصادي نفسه. ونستطيع القول أن هذا التيار ليس جديداً على الفكر الإنساني التاريخي، ذلك لأن جذوره وصياغته الصحيحة وجدت في الفكر الإسلامي استناداً إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة فالإسلام دين ينظم للإنسان عقيدته وعباداته كما ينظم مختلف جوانب حياته الدنيا ـ السياسية والاقتصادية والأسرية والتربوية والعقابية... استناداً إلى البناء العقدي، وهذا ما سوف نفصله فيما يلي:

أولاً: التيار المادي الالحادي

يشترك أنصار التيار المادي الملحد في إنكار قضية الوحي والأديان السماوية وفي القول بأنه لا يوجد في العالم سوى المادة وإنكار الألوهية أو الارادة الإلهية الضابطة والمتحكمة والمسيرة. فالعالم مادة والعالم المادي موجود سواء شعرنا به أم لم نشعر، وليس الوعي أو الحس إلا ثمرتين للمادة في إحدى مراحلهما التطورية. ويدعى أنصار التيار المادي الملحد أن العالم لا سر فيه يعجز العقل يوماً عن إدراكه فالعقل البشري قادر على إدراك كل أسرار الكون على مراحل بقدر طبيعة المرحلة التطورية التي وصلتها المادة ذاتها في إدراك ذاتها وإدراك مختلف جوانب الكون المادي*. وينقسم هذا التيار المادي الالحادي

* هذا التيار المادي الملحد واضح الفساد لأنه يتعارض مع الحقائق الأساسية للأديان السماوية جميعاً التي تشترك في الاقرار بوجود إله خالق مدبر ووجود الملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر خيره وشره وجاءت أول سورة في القرآن الكريم ـ بعد الفاتحة ـ مؤكدة على ضرورة الإيمان بالغيب: يقول تعالىٰ ﴿الٓمٓ(١) ذلك الكتٰب لا ريب فيه هدى للمتقين(٢) الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوٰة ومما رزقنٰهم ينفقون(٣) والذين يؤمنون بمآ أنزل إليك ومآ أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون(٤) أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم =

المتطرف إلى عدة تيارات فرعية مثل التيار المادي الآلي «المادية الميكانيكة» التي يمثلها «فيورباخ» والتيار المادي الجدلي والذي يمثله «ماركس» وسوف نقتصر على عرض أهم جوانب هذا التيار الأخير مرجئاً النقد الهادم له إلى ما بعد عرضه- أخذ ماركس فكرة المادية عن «فيورباخ» وأخذ فكرة الجدلية أو الديالكتيكية عن «هيجل» الفيلسوف المثالي الألماني(٥). وتؤكد الماركسية على أن العالم والكون ليس إلا مادة متحركة تخضع في تطورها لقوانين الحركة الجدلية التصاعدية والمحرك الرئيسي للتغير والتطور هو التناقض، ذلك التناقض الذي يفسر الحركة والنمو. وقد رفض ماركس مبادىء المنطق الأرسطي (الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع) وهي التي أطلق عليها قوانين الفكر بزعم أنها قوانين تفسر الثبات ولا تفسر الحركة والتطور وأوجد بدلاً منها قوانين الجدل التي أخذها عن هيجل وطبقها في عالم المادة وتقوم على أساس وجود التناقض التي تزداد بشكل كلي حتى تؤدي إلى تحولات كيفية فالتطور عبارة عن تغيرات عديدة صغيرة يؤدي تراكمها إلى تغير كيفي في جوهر المادة طفرة واحدة. هذه الحركة التطورية تأتي نتيجة للصراع بين المتناقضات- فالقضية (شيء مادي أو نظام أو موضوع..) يخلق نقيضة (مع نموه) ثم ينشأ صراع بين القضية والنقيض يؤدي إلى حدوث أو ظهور شيء جديد بين المؤلف والنقيض ثم ما يلبث هذا المؤلف أن ينفي نفسه (بناء على قانون النفي) فيخلق نقيضه ثم يأتي المؤلف... وهكذا تسير الحركة الجدلية التصاعدية- وقد طبق ماركس المادية الجدلية Dialectical Materialism في مجال الحياة الاجتماعية والتطور الاجتماعي التاريخي الأمر الذي أدى إلى ظهور فكرته عن المادية التاريخية أو التفسير المادي للتاريخ(٦).

ويقوم التفسير الاقتصادي للتاريخ Materialistic Interpretation على أساس تقسيم المجتمع إلى بنائين- بناء تحتي أو أسفل أو اساس Infra-Structure وبناء فوقي Supra- Structure والبناء الأساسي عند الماركسيين هو البناء الاقتصادي وهو البناء المحوري الذي يشكل كل نظم البناء الفوقي بما فيه الدين

= المفلحون﴾ [البقرة ١ - ٥] ويرشدنا الدين الحنيف إلى أن هناك أشياء في الكون يعجز العقل البشري عن إدراكها كالروح قال تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾.

والنظم السياسية والاسرية. ويقصد بالنظام الاقتصادي علاقات الانتاج وقوى الانتاج. وتعني علاقات الانتاج Relations of Productions تلك العلاقات التي تقوم بين الناس أثناء العملية الانتاجية Production Process وتتضمن ملكية وسائل الانتاج (علاقات الملكية) ووضع القوى الاجتماعية المختلفة في عملية الانتاج، وأشكال توزيع الناتج الاجتماعي وأسلوب هذا التوزيع. أما قوى الانتاج Power of Production فيقصد بها مختلف القوى البشرية (القوى العاملة Lobour Force) الفنية والماهرة ونصف الماهرة وغير الماهرة إلى جانب القوى الآلية التكنولوجية المتضمنة في عملية الانتاج. ويعد مصطلح «أسلوب الانتاج Mode of Production هو المصطلح الذي يستخدمه ماركس للتعبير عن العملية المعقدة التي يتفاعل من خلالها الناس مع الطبيعة من ناحية ومع بعضهم بعضاً من ناحية اخرى. ويذهب ماركس أن هناك علاقة جدلية بين هذين النوعين من العلاقات، فعلاقة الناس مع الطبيعة تحدد طابع علاقاتهم الاجتماعية، كذلك فإن تفاعلاتهم الاجتماعية تحدد طابع علاقاتهم مع الطبيعة. ويزعم «ماركس» أن هذه الآراء لا تمثل قضايا دجماطيقية وإنما يمكن إخضاعها للبحث الامبيريقي، وذلك من خلال فحص العلاقة بين البناء الاجتماعي والسياسي من جهة وبين الانتاج والعمليات الانتاجية أو علاقات وقوى الانتاج من ناحية أخرى(٧).

وقد حاول ماركس أن يقدم أساسيات تصوره النظري في دراسة له بعنوان «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» وصار هذا التصور هو الأساس الذي بنى عليه أنصار الاتجاه الماركسي البناء النظري لعلم الاجتماع الماركسي المزعوم. ويشير «ماركس» في الكتاب المذكور إلى أن الناس يدخلون أثناء عملية الانتاج الاجتماعي في علاقات لها طابعها المحدد والمستقل عن إرادة الناس (سلب الناس إرادتهم وسيطرتهم على واقعهم الاجتماعي والسياسي) وتقابل هذه العلاقة الانتاجية مرحلة معينة من مراحل تطور القوى المادية للانتاج. ويشكل أسلوب الانتاج السائد البناء الأساسي Infra- Structure وهو- في زعم ماركس- الأساس الواقعي الذي يقوم عليه البناء الفوقي أو العلوي Supra- Structure

والذي يقصد به النظم الدينية والسياسية والعقابية والقانونية- وهذه النظم تقابل أشكالاً محددة من الوعي الاجتماعي.

فأسلوب الانتاج- طبقاً للتصور الماركسي المرفوض- هو الذي يحدد الطبيعة العامة لعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والقانونية والدينية أو الروحية داخل المجتمع. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي لكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. ويحدث عند مرحلة معينة من التطور الاجتماعي- صراع بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج. فمع تطور قوى الانتاج وبقاء علاقات الانتاج كما هي، يختل التوازن بينهما بحيث تصبح علاقات الانتاج عقبة أمام تحقيق المزيد من النمو بالنسبة لقوى الانتاج. وهذا هو- كما يزعم ماركس- ما يحتم قيام الثورة الاجتماعية من أجل خلق شكل جديد من علاقات الانتاج يسمح بنمو قوى الانتاج ويحقق توازناً بين علاقات وقوى الانتاج ومع تغير البناء الاقتصادي (علاقات وقوى الانتاج- تتغير النظم الاجتماعية الأخرى المكونة للبناء الفوقي. وحاول ماركس أن يقدم- في هذا الصدد- ما أسماه بقوانين الحياة الاجتماعية وأهمها في زعمه:

أ - قانون التوافق الضروري بين علاقات الانتاج وطابع القوى الاجتماعية.

ب - قانون التوافق الضروري بين البناء العلوي والبناء الأساسي داخل المجتمع(٨).

وقد عكف «ماركس» على دراسة تاريخ المجتمع الأوروبي فوجد أن القرون الوسطى الأوروبية سادها التسلط الكنسي ودكتاتورية آباء الكنيسة وسادت نظم الاقطاع الكنسي والاقطاع العام ومحاكم التفتيش وظهرت خلال هذه الفترة نظريات دينية زائفة نسبت خطأ إلى المسيحية- مثل نظريات التفويض الإلهي المباشر والتفويض الإلهي غير المباشر وصدرت مفاهيم دينية مثل صكوك الغفران وقيام آباء الكنيسة بمنح الناس البركة... وقد استنتج ماركس من دراسة هذه الحالة الجزئية أن الدين أفيون الشعوب- يحاول من خلاله الحكام

تخدير الناس. وهنا عمم ماركس حيث لا يجب التعميم. وقد تصور «ماركس» أن تاريخ العالم ليس إلا تاريخ الصراع الطبقي بين الطبقة المالكة لوسائل الانتاج والطبقة الكادحة وادعى أن سبب هذا الصراع هو نظام الملكية(٩)، وأن نظم الدين (الولاء للإله) والنظام الاسري (الزواج وتكوين أسر) ونظام الملكية الفردية ليست نظماً أصيلة في الجنس البشري، وأنه قد مر على الإنسان مرحلة طبيعية لم يعرف الإنسان خلالها نظم الدين أو الأسرة أو الملكية الفردية... وبني على هاتين المسلمتين- غير المبرهن عليهما- أن الإنسانية مرت بمرحلة لم تعرف خلالها نظم الدين أو الأسرة الملكية الخاصة وأن الملكية الخاصة هي سبب الصراع الطبقي والاجتماعي- تصور التطور المجتمعات خلال مراحل ادعى حتميتها حتى تصل إلى مرحلة وهمية تصور إمكانية تحققها وهي مرحلة الشيوعية حيث تعود الإنسانية إلى حالتها الطبيعية- بدون أسرة وبدون دين وبدون ملكية خاصة وبدون دولة وبدون ضوابط لتغير الطبيعة النفسية للإنسان...

هذا هو موجز النظرية الماركسية المادية الملحدة في مجال الدين والبناء الاجتماعي، وهي نظرية تلغي أهمية الدين وتحوله إلى نظام تابع للنظام الإقتصادي، وتفسر الدين كمخدر للشعوب ولا ينبع عن نزعة فطرية أو حاجة أساسية في الإنسان. وننتقل الآن إلى مناقشة نقدية لهذه النظرية.

نقد النظرية الماركسية والتيار المادي في تفسير الدين

لم تتعرض نظرية في تاريخ الفكر لنقد حاد- من جميع الجوانب- مثلما تعرضت النظرية الماركسية- سواء في شكلها التقليدي أو ما يسمى بالماركسية المحدثة New Marxism وسوف نقتصر هنا على أهم جوانب النقد- خاصة فيما يتصل بتصور الدين وعلاقته بالبناء الاجتماعي.

أولاً: لقد أخطأ ماركس عندما تصور الدين كمعوق للتطور الاجتماعي ومخدر للشعوب، ووضع الدين في البناء الفوقي كمتغير تابع للنظام الاقتصادي الذي اعتبره المتغير المستقل. والماركسية لها موقف مسبق من الدين ومن قضية الألوهية حيث أنكرت الألوهية والوحي والروح والبعث والغيب الأمر الذي

يحيلها إلى تيار ملحد، ويذهب الماركسيون إلى أنه ليس هناك سوى هذه الحياة الدنيا نعيش ونحيا ولا يفنينا إلا الدهر، وهي لهذا نظرية الحادية مادية. وإذا كان ماركس قد ادعى العلمية والموضوعية فقد خالف أصول المنهج العلمي عندما أطلق حكماً جائراً عاماً على الدين إستناداً إلى دراسة تجربة أوروبا خلال العصور الوسطى حيث استخدم الدين المسيحي- في شكله المحرف (نظريات التفويض الإلهي وبيع صكوك الغفران- ومحاكم التفتيش وإعدام العلماء باسم الدين.... الخ) لحماية الاقطاع ودعم التسلط الكنسي والظلم الاجتماعي وكان من أصول المنهج العلمي عدم إصدار أحكام عامة إلا بعد دراسة مقارنة Comparative Study للتجربة الدينية عند مختلف الشعوب كما لا يتفق مع فكرة التساند الوظيفي Functional Interdependence بين مختلف مكونات الحياة الاجتماعية. والنظرية الماركسية تعجز عن تفسير الكثير من الظواهر والنظم في ضوء الحتمية الاقتصادية المزعومة. فالنظرية الماركسية تعجز تماماً عن تفسير انتشار الإسلام في الجزيرة العربية وفي مختلف أنحاء العالم، كما تعجز عن تفسير الحروب الصليبية والحروب الدينية واقدام المؤمنين على الشهادة في سبيل الله. يضاف إلى هذا كيفية تفسير نظم الزواج والطلاق والزكاة (وهو نظام اقتصادي إسلامي)... داخل المجتمعات الإسلامية في ضوء النظرية الماركسية! وكيف نفسر تضور بعض الهنود جوعاً في الهند ولديهم ثروة هائلة من الأبقار لا يقدمون على ذبحها وأكلها بل يتقدمون لها بالعبادة!؟...

ثانياً: تجاهلت الماركسية- سواء بشكل متعمد أو غير متعمد- التجربة الإسلامية المبدعة خلال عصر الرسول عليه الصلاة والسلام وخلال عصر الخلفاء الراشدين، كما تجاهلت مبادىء التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في الإسلام، تلك المبادىء التي ترسم صورة مجتمع فاضل تسوده قيم العدل والأخوة والتكافل والشورى والتقدم الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي، مجتمع له رسالة يؤديها للبشرية ولله سبحانه على وجه الأرض، مجتمع يجمع بين المثالية والواقعية، مجتمع وجد طريقه للتطبيق العملي بصورته المثالية في زمن النبي عليه الصلاة والسلام وفي زمن الخلفاء من بعده. وكما سوف نرى ينظم

الإسلام- من المنطلق العقدي- اجتماعيات واقتصاديات المجتمع ونظم حكمه وتطويره بشكل يحقق العدالة والمساواة والتقدم بشكل إلهي وليس بشكل وضعي بشري زائف كما أدعت النظرية الماركسية.

ثالثاً: وقعت النظرية الماركسية في مشكلة الحتميات Determinism حيث أنها نظرية أحادية الجانب One-Sided، وجعلت من العامل الاقتصادي العامل المستقل المؤثر والمشكل لكل النظم والعوامل الأخرى، والعامل الذي يقود عملية التطور والتغير. وهذا رأي زائف لا يتفق مع الواقع.

رابعاً: التصور الماركسي للبناء الطبقي للمجتمع تصور ساذج وغير واقعي فقد قسمت الماركسية- أي مجتمع- إلى طبقتين- ملاك وسائل الانتاج، والأجراء الكادحين. وهذا تبسيط مخل للحقيقة الاجتماعية ذلك أنه تجاهل البناء الطبقي المعقد لأي مجتمع فهناك مراتب متعددة للملاك ومراتب متعددة للاجراء وهناك أبناء الطبقات الوسطى التي تضم مراتب مختلفة متدرجة.

وفي مختلف الأديان ومختلف المراحل التاريخية.

خامساً: قالت الماركسية بحتمية الصراع بين الملاك والاجراء وهو ليس أمراً حتمياً في الواقع. فهناك في المجتمع الياباني مثلاً نظام الأسر الصناعية ولا بد أن يسود التعاون بين الملاك والعمال وإلا لانهارت الصناعة وانهارت الأعمال وتفككت المجتمعات وانهارت الحياة الاجتماعية والصراع إحدى العمليات الاجتماعية المدمرة- قد توجد داخل المجتمع بشكل أو بآخر ولكن لا يمكن القول أنها الأساس الأول الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية لأنه أساس مدمر.

سادساً: إدعت الماركسية حتمية قيام ثورة الكادحين (البروليتاريا) وجاءت التطورات الاجتماعية على عكس ما توقع ماركس الأمر الذي يهدم القدرة التنبؤية للنظرية. فقد كان ماركس يقصد بالبروليتاريا طبقة العمال الكادحين الذين يعملون بأيديهم ولا يحصلون إلا على ما يكاد يسد رمقهم (الكفاف Subsistence). ويمكن القول أن هذه الطبقة التي بنى على أساسها ماركس نظريته قد اختفت تماماً من بعض المجتمعات- مثل أمريكا التي دخلت

في عصر ما بعد التصنيع Post Industrial Society أو مرحلة المجتمع التكنولوجي أو العلمي ، حيث اختفت ظاهرة العمل اليدوي وحل بدلاً منه العمل العقلي الذي يتطلب درجة عالية من التأهيل العلمي . وأصبح العمل العقلي- الفني والإداري- يدر على صاحبه دخلاً كبيراً بحيث لا يمكن التحدث عن طبقة كادحة .

سابعاً : ولعل أكبر ما يهدم القدرة التفسيرية والتنبؤية للنظرية الماركسية أن الثورة الاشتراكية أو الشيوعية المزعومة لم تظهر نتيجة للتناقضات الحادة داخل المجتمع المتقدم صناعياً (وهو المجتمع الانجليزي حسب توقع ماركس) وإنما ظهرت في مجتمع إقطاعي متخلف وهو المجتمع الروسي الذي كان أبعد المجتمعات عن توقع ماركس .

ثامناً : لم تحدث الثورة الاشتراكية داخل مجتمعات الغرب التي تنبأ «ماركس» خطأ قيام الثورة داخلها، وعلى العكس فقد أخذت أحوال العمال في تلك الدول تتحسن وتتكون نقابات العمال والتنظيمات العمالية التي اهتمت بتطوير ظروف العمل والعمال. كل ذلك على عكس ما توقع ماركس.

تاسعاً : «**ذهب ماركس خطأً**» إلى أن نمو الرأسمالية سوف يؤدي إلى تزايد تركيز رؤوس الأموال وتزايد أعداد الطبقة العاملة الكادحة . وقد سبق أن أشرنا إلى أنه على عكس هذه التوقعات اختفت الطبقة الكادحة- بالمفهوم الماركسي- بعد دخول بعض مجتمعات الغرب في عصر ما بعد الايديولوجية أو ما بعد الثورة الصناعية أو في مرحلة المجتمع التكنوقراطي أو المجتمع العلمي . يضاف إلى هذا أن إزدياد حجم وعدد المشروعات الكبيرة لا يعني القضاء على المشروعات الصغيرة وتحول أصحاب تلك المشروعات إلى كادحين مأجورين عند أصحاب المشروعات الاقتصادية العملاقة- على عكس ما توقع ماركس- فنتيجة لظهور حركة الاختراعات الجديدة- كالتصوير والسيارات والطائرات والآلات المختلفة . . . سوف توجد المشروعات الصغيرة جنباً إلى جنب مع المشروعات الكبيرة . هذا إلى جانب أن النظام الرأسمالي نفسه أوجد طبقة وسطى جديدة من الفنيين والإداريين (الموظفين) الذين يعملون بالشركات في مجالات الهندسة

والادارة والشؤون المالية والقانونية والطبية. . هذا إلى أن ظاهرة التركيز لا يتضح أثرها في مجال الزراعة بسبب عمليات التوريث المستمر (وهنا تتضح عظمة وفلسفة النظام الاقتصادي الإسلامي السامي الذي يحارب تركيز الثروة ويرسم الطريق القويم إلى توزيعها بشكل عادل). ولو افترضنا صحة القول باتجاه المشروعات نحو التركيز فإن هذا لا يعني ضرورة تركيز الملكية، فإذا كان هناك أفراد أكثر ثراء مما مضى، فإنه يوجد أفراد أثرياء أكثر عدداً، وقد كان للشركات المساهمة الفضل في تجزئة الملكية إلى عدد لا حصر له من الناس مما يثبت أن تركيز المشروعات وتركيز الملكية أمران غير منطبقان.

عاشراً: وقع ماركس في الخطأ الذي وقع فيه كل فلاسفة التاريخ الوضعيين وهو اطلاق أحكام عامة حول حركة المجتمعات والأحداث والاتجاهات التاريخية دون إجراء دراسات تاريخية مقارنة شاملة، هذا إلى جانب أن القول بقانون تاريخي قول غير علمي أصلاً. ومثال هذا ان ماركس إدعى أن كل مجتمعات العالم لا بد وأن تمر بمراحل هي- المشاعية البدائية ثم العبودية، ثم مرحلة الاقطاع، ثم مرحلة الرأسمالية، ثم مرحلة الاشتراكية، ثم مرحلة الشيوعية- وهذا قول زائف لا ينطبق على تطور الغالبية العظمى من مجتمعات العالم.

حادي عشر: إذا كان ماركس قد انتقد كل الفلسفات الاشتراكية السابقة عليه على أساس أنها تمثل اتجاهات خيالية (طوبائية)، وأنه هو الذي أتى بما أطلق عليه الاشتراكية العلمية، فالواقع أنه وقع في الخيالية أو الطوبائية بشكل مسرف حيث تصور حتمية انتقال المجتمعات إلى المرحلة الشيوعية المزعومة حيث تختفي الدولة والحكومة والسلطة (لأن هذه الأجهزة في نظر ماركس أجهزة طبقية) وسوف تختفي خلالها- على حد زعم ماركس وتصوره المريض- ظواهر الدين والملكية والأسرة وتتحقق جماعية الحياة الاجتماعية بشكل مطلق وتختفي الفروق الفردية ويتغير البناء النفسي للإنسان وتختفي الظواهر الانحرافية. . . إلى آخر هذه التصورات الزائفة المريضة. وقد جهل ماركس أو تجاهل أن ظواهر الأسرة والدين والملكية ظواهر تضرب بأعماقها في تكوين طبيعة الإنسان وفطرته التي

فطره الله عليها، وقد فشلت كل محاولات اقتلاعها لأنها سير ضد تيار الفطرة السليمة، وأن كل التجارب البشرية التي تتجاهل هذه الفطرة تأتي بأوخم العواقب- كما هو حادث في تجارب الكميونات الصينية والتجربة الفاشلة في الاتحاد السوفييتي.

ثاني عشر: إستند ماركس بالقول بأن بداية الإنسانية اقترنت بشيوعية- في المال والثروة والجنس Promiscuity إلى آراء بعض الاثنولوجيين مثل «لويس مورجان» L. Morgan الذي افترض وجود شيوعية جنسية وشيوعية في الملكية في المرحلة الأولى من ظهور البشرية، إستناداً إلى الظن والتخمين وهو ما أطلق عليه التاريخ الظني Conjectural History أو التاريخ الافتراضي Hypotheti cal History . والواقع أنه لا يوجد أي دليل تاريخي أو ديني يقيني يدعم هذا الرأي. وعلى العكس منْ ذلك فإن الدين الإسلامي الحنيف يؤكد فطرية النزعة الدينية، كما يؤكد أن بداية البشرية اقترنت بأسرة تكونت في الجنة قبل أن تهبط إلى الأرض، هذا إلى جانب أن الإنسان جبل على حب المال والبنين مما يؤكد فطرية النزعة إلى التملك.

ثالث عشر: فكرة الشيوعية Comunism التي تصورها ماركس- تحقيق الجماعية المطلقة في الحياة الاجتماعية- في المال والجنس والأبناء والأجر والمأكل والملبس... ومبدأ الشيوعية- من كل بحسب جهده وطاقته إلى كل بحسب حاجته- فكرة ومبدأ زائفان يتسمان بالخيالية غير الواقعية لأنه يتعارض مع طبيعة الإنسان التي أودعها الخالق فيه. وهذه التصورات تسلب الإنسان إنسانيته وتفرده وكرامته والحافز على بذل الجهد والعمل. مثل هذا المجتمع الشيوعي لم ولن يتحقق، بل على العكس فقد باءت كل التجارب التي حاولت تطبيق فكرة الشيوعية الزائفة بالفشل وتراجعت أمام الحقيقة الكبرى وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله وهذا ما حدث في التجربة السوفييتية التي اضطرت إلى إباحة قدر من الملكية والأخذ بفكرة الحوافز وبمبدأ الربح كمعيار للكفاية الانتاجية.... الخ.

نكتفي بهذا القدر من النقد الهادم للنظرية الماركسية، ويتضح منه زيف

هذه النظرية- في الدين والاقتصاد والاجتماع. ويمكن القول أنه لا توجد نظرية تعرضت لنقد عنيف مركز من جانب المشتغلين بعلم الإجتماع قدر ما تعرضت له النظرية الماركسية. ومثال هذا «بيترم سوروكين» P. Sorokin عالم الاجتماع التحليلي في أمريكا الذي إتهم النظرية الماركسية بأنها تقوم على مجموعة من التصورات الزائفة مثل التصور للعلاقة العلنية Causal Relation أو الحتمية Determinism التي زعمها ماركس والتي بناها على أساس ميتافيزيقي لا يمكن قبوله من جهة ولا يمكن أن يجد سبيله إلى التطبيق في مجال العلاقات الواقعية داخل الحياة الاجتماعية طالما أن العلاقة بين مختلف الظواهر الاجتماعية متساندة وظيفياً. وهو ما يدحض تصور ماركس الزائف والذاهب إلى أن هناك جانباً واحداً مؤثراً وفاعلاً وإيجابياً في العلاقات الاجتماعية- وهي ما أطلق عليه العلة (الجانب المادي) أما الجوانب الأخرى في الحياة الاجتماعية (وهي بقية نظم المجتمع باستثناء الجانب المادي الاقتصادي) فهي نتائج أو متغيرات معتمدة تتسم بالسلبية والقابلية للتشكل حسب طبيعة النظام الاقتصادي الانتاجي. وهذا هو ما جعل «سوروكين» يرفض المسلمة الماركسية الأولى الذاهبة إلى أن أسلوب الانتاج في المجتمع هو الذي يحدد الطبيعة العامة لبقية مكونات البناء الاجتماعي (الأسرية والدينية والسياسية والاخلاقية...)، تلك المسلمة التي كشفت الدراسات الواقعية الميدانية عن زيفها. كذلك فإن «نيقولا تيماشيف» N. Timacheff مؤرخ النظرية السوسيولوجية يؤكد أن حركة التغير الاجتماعي والتحولات التاريخية الفعلية تدحض النظرية الماركسية في التغير الاجتماعي والتاريخي، ذلك لأن الكثير من التغيرات التي تحققت فعلاً من نموذج لآخر من نماذج التنظيم الاجتماعي للانتاج تحققت بعيداً عن المسلمة الماركسية الزائفة الذاهبة إلى أن التغير لا يحدث إلا بانتصار الطبقة المستغلة، هذا وإلى جانب سقوط النظرية الماركسية من حيث القدرة التفسيرية أو التنبؤية. يضاف إلى هذا أن النظرية السوسيولوجية الغربية- كما يذهب «إرفين زايتلين» E. Zeitlin قد اكتملت معالمها خلال الحوار مع النظرية الماركسية وكان أقوى نقد واجهته النظرية على يد عالم الاجتماع الالماني «ماكس فيبر» M. Weber الذي تصدى لهدم النظرية الماركسية وهو ما سنبينه فيما يلي[١٠].

ثانياً: التيار القيمي والديني

يسود هذا التيار بشكل واضح في العالم الغربي، ويؤكد أنصاره أن الحياة الاجتماعية تستند بشكل اساسي على البناء العقدي والفكري والقيمي، وأن هذا البناء يتفاعل وظيفياً مع بقية النظم الاجتماعية الأخرى المشكلة لبناء المجتمع. ولعل أبرز علماء الاجتماع الغربيين الذين يمثلون هذا الاتجاه بشكل واضح العالم الالماني «ماكس فيبر» M. Weber* الذي تصدى للاتجاه المادي الماركسي وحاول هدمه وتفنيده من خلال تقديم نظرية مقابلة حاول دعمها بالاسانيد التاريخية خلال دراسة له بعنوان «أخلاقيات المحتجين (البروتستانت) وروح النظام الرأسمالي[1].

ويعد «فيبر» من أبرز علماء مدرسة العلاقات في المانيا الذين يركزون على دراسة الفعل الاجتماعي والتفاعل والعلاقات الاجتماعية دراسة تحليلية. وهو يعرف العلاقة الاجتماعية بأنها السلوك الذي يصدر عن مجموعة من الفاعلين Social Actors إلى المدى الذي يكون فيه كل فعل من الأفعال آخذاً في اعتباره المعاني التي تنطوي عليها أفعال الآخرين[12]. وقد قدم «فيبر» خلال دراسته بعنوان «نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي مجموعة من التعريفات لبعض النماذج المثالية Ideal Types كالجماعة المنظمة Organized Group والجماعة الاقليمية المنظمة Territorially Organized Group، والجماعة التي تستند إلى ضبط ملزم Imperatively Co-ordinatled Group والجماعة السياسية Political Group، إلى جانب تحديده للموضوع الأساسي لعلم الاجتماع(*).*

---

* ماكس فيبر: عالم اجتماع الماني كان ضابط بالجيش وتأثر في بنائه للنظرية السوسيولوجية بعدة أمور منها خبرته بالجيش وبالبيروقراطية الألمانية وحاول تفنيد النظرية الماركسية خلال مختلف مؤلفاته التي أشهرها «اخلاقيات المحتجين وروح الرأسمالية، نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي.

** يور «فيبر» Weber خلال دراسته بعنوان «نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي» تعريفاً لمجموعةمن المصطلحات السوسيولوجية مثل الجماعة المنظمة Organized Group وتمثل هذه الجماعة علاقة اجتماعية يقوم من خلالها مجموعة من الأفراد المحددين وبشكل منتظم بمهمة دعم النظام والحفاظ عليه داخل الجماعة. وتنقسم الجماعة المنظمة إلى عدة أشكال وهي:

أ ـ الجماعة الاقليمية المنظمة Territorially Organized Group ويشير هذا المصطلح إلى الجماعة المنظمة =

وقد أبرز ماكس «فيبر» اهتماماً كبيراً بدراسة النظم الاجتماعية بشكل عام من أجل الوقوف على طبيعة التأثيرات المتبادلة بينها، وأظهر اهتماماً خاصاً بدراسة العلاقة بين النظام الاقتصادي والنظام الديني بشكل خاص. وعلى الرغم من تأكيده للتفاعل والتأثير المتبادل بين هذين النظامين، إلا أنه أبرز بطريقة واضحة ومقصودة الأثر الكبير للتوجيهات الدينية والقيمية على النشاط الاقتصادي لدرجة أن بعض النقاد السوسيولوجيين يرون أنه وقع في نوع من حتمية العامل الواحد (خاصة عند تطبيقه تصوره النظري على الديانات الهندية والصينية واتجاهات المحتجين «البروتستانت» في الغرب). كذلك فإن بعض نقاد النظرية في علم الاجتماع ـ مثل «إرفين زيتلين» I. Zeitlin (في دراسته بعنوان الأيديولوجيا وتطور النظرية في علم الاجتماع) يذهبون إلى أن تركيز «فيبر» على الأثر الضخم الذي تتركه التوجيهات الدينية والقيمية Religious and Value Orientations ،كان عبارة عن محاولة فكرية لتقديم نظرية تقف في وجه النظرية المادية التاريخية الزائفة التي قدمها «ماركس»(١٣) والتي تستند إلى التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ والمجتمع والعلاقات الاجتماعية والتغير الاجتماعي والتحول التاريخي وكافة نظم المجتمع بما في ذلك النظام الديني نفسه.

وقد قدم فيبر تعريفاً عاماً لعلم الاجتماع وهو أنه العلم الذي يحاول تحقيق الفهم التفسيري للفعل الاجتماعي من أجل التوصل إلى التفسير العلي

= التي يحكمها نظام معين يستغرق ويطبق داخل حدودها الاقليمية الشرعية.

ب ـ الجماعة التي تستند إلى ضبط ملزم Imperatively- Co- ordinaled Group ويطلق هذا المصطلح على الجماعة المنظمة عندما يخضع أفرادها بحكم عضويتهم إلى ممارسة شرعية ترتكز على ضبط ملزم.

د ـ الجماعة السياسية Political Group. ويشير هذا المصطلح إلى الجماعة المنظمة الذي يعين داخلها جهاز إداري يقوم بمهمة دعم النظام داخل المنطقة الاقليمية للجماعة، من خلال التهديد باستخدام العقاب البدني. وتتحول الجماعة السياسية إلى دولة State إذا ما تمكن جهاز الضبط داخلها ـ جهازها الاداري ـ من إحتكار الاستخدام الشرعي للعقاب البدني في دعم النظام (أي أصبحت سلطة ذات سيادة) ويعرف «فيبر» علم الاجتماع بأنه العلم الذي يحاول إلى فهم تفسيري للفعل الاجتماعي حتى يصل إلى تفسير سببي لمساره ونتائجه. ويشير إلى أن المهمة التخصصية لعلم الاجتماع تتمثل في تفسير السلوك في ضوء المعنى الذاتي له، وموضوع هذا العلم دراسة الظواهر الاجتماعية التي تحتاج إلى فهم ذاتي إلى جانب تحليل النماذج المثالية بحيث نستطيع بعد ذلك صياغة مفاهيم نموذجية وإطلاق تعميمات تستند إلى بحوث واقعية (امبيريقية).

العلمي لمساره ونتائجه. وتبنى هذا العالم منهجاً معيناً لدراسة الأفعال والعلاقات الاجتماعية، وهو ما أطلق عليه منهج الفهم (Vertsehen)- Method of Understandiny. ويستهدف هذا المنهج السوسيولوجي عنده تحقيق ضمان تحقيق الموضوعية والحيدة العلمية والابتعاد عن اصدار أحكام قيمية Value Judjments في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية(١٤).

ويقصد «فيبر» بمنهج الفهم محاولة تقديم تفسير للأفعال الاجتماعية للناس من خلال التعرف على دوافعهم الداخلية التي تدفعهم إلى القيام بأفعال معينة داخل موقف تاريخي ورمزي محدد. ويتطلب هذا المنهج استخدام الخيال والحدس Intuition حيث يستخدم الباحث نوعاً من الاستبطان Introspection وذلك بمحاولة تصور نفسه مكان الشخص الآخر الذي يحاول أن يفهم ما يصدر عنه من فعل له معنى ذاتي.

ويشير «فيبر» إلى وجود مستويين لفهم الظواهر الاجتماعية فهماً علمياً وهما:

المستوى الأول: الفهم العلى Causal Understanding. ويقوم هذا المستوى على أساس الاقتناع بعدم خضوع الظواهر والأفعال الاجتماعية لعامل الصدفة أو العشوائية، وإنما تتبع في ظهورها وتتابعها نظاماً علمياً معيناً يمكن الكشف عنه من خلال تطبيق منهج الفهم.

المستوى الثاني: وهو مستوى الفهم على مستوى المعنى. وهو يقارن في هذا الصدد بين الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية، فعندما نحاول فهم الظواهر الطبيعية نكتفي بالتعرف على مظاهرها الخارجية فحسب. وعلى العكس من ذلك فإننا عندما نحاول دراسة الظواهر الاجتماعية نجد أن هذا الفهم الخارجي غير كاف على الاطلاق. فالظواهر الاجتماعية لها معنى ذاتي إلى جانب المظاهر الخارجية، أي أنها تصدر عن دوافع أو بناءات دافعية Motiva-tional Structures وتوجيهات قيمية Value Orientations ومبادىء عقدية

موجهة*. وهذا ما يجعل الاقتصار على الملاحظة والتفسير الخارجي للفعل الاجتماعي مسألة سطحية تعجز عن الفهم العلمي الموضوعي للفعل ويقول آخر فإن مستوى التفسير عندما نتناول- على حد قول فيبر نفسه- سقوط الحكومات أو إضراب العمال (أو الاقدام على الشهادة بين المسلمين)- لا بد وأن يختلف عن مستوى التفسير عندما نتناول ظاهرة سقوط الأجسام الطبيعية أو حركات الأجرام السماوية أو التفاعلات الكيماوية، ذلك لأن الظواهر الاجتماعية هي ظواهر ذات معنى Meaning Full Phinomena لها دلالات داخلية (تصدر عن العقيدة والقيم المحركة والدافعة والموجهة) مما يحتم التركيز على دراسة الجوانب الذاتية للظاهرة بعكس الحال بالنسبة للظواهر الطبيعية.

وبوجه عام يمكن القول أن الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع عند «فيبر» هو دراسة الفعل والتفاعل والعلاقة الاجتماعية. وعلى الرغم من تحديد «فيبر» لمجال البحث في علم الاجتماع ومنهجه وأسلوبه، إلا أنه لم يقدم لنا نظاماً معيناً يمكن من خلاله تصنيف الأفعال الاجتماعية، كذلك فإنه لم يقدم لنا دراسة توضح لنا الأثر التفاعلي والتساندي للأفعال والنظم بعضها مع بعض. وقد ركز الباحث الألماني المذكور أغلب دراساته- حول النظم- على دراسة النظم الواقعية Concrete Inistitutions. وأهم النظم التي أهتم بعلاجها الدين والجوانب المختلفة للحياة الاقتصادية مثل المال وتقسيم العمل والأحزاب السياسية والأشكال الأخرى للتنظيمات السياسية والسلطة والبيروقراطية والتنظيمات الكبرى والطبقة والطائفة والمدينة والموسيقى... الخ.

والواقع أن ما طرحه «فيبر» من تعريف لعلم الاجتماع، وما قدمه من موضوعات للبحث السوسيولوجي لا يعتبران تعبيراً كافياً عن أهم الملامح

---

* والواقع أن هذا القول له صحته وموضوعيته. ففي التاريخ الإسلامي مثلاً لا يمكن تفسير صبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومن آمن معه على إيذاء الكفار البالغ بمكة، وإقدامهم على الاستشهاد واستعذاب الموت في ساحات الجهاد وتضحياتهم بالمال والأهل والنفس والولد، لا يمكن تفسير هذا كله بالوقوف على المظهر الخارجي وإنما يتحقق من خلال فهم العقيدة المحركة لهم والقيم الموجهة لأفعالهم ولبناء الدوافع التي تدفعهم وتوجه سلوكهم.

البارزة لأعماله العلمية. ويذهب «رينهارت بندكس» R. Bendix وهو باحث تخصص في دراسة أعمال «فيبر» إلى أن هناك ثلاثة موضوعات أساسية ركز عليها «فيبر» في دراساته وهي[٥].

١- بحث أثر الأفكار الدينية على النشاط الاقتصادي.

٢- تحليل العلاقة بين التدرج الاجتماعي والأفكار الدينية.

٣- شرح الملامح المميزة للحضارة الغربية.

ويمكن لنا أن نعتبر الموضوعين الأول والثاني مؤشراً على تصور «فيبر» لعلم الاجتماع كنظام علمي يهتم إهتماماً فريداً بالعلاقات المتبادلة بين عناصر أو مكونات المجتمع. ويعتبر «إنكلز» A. Inkeles أن الموضوع الثالث يعد دليلاً على اهتمام «فيبر» بعلم الاجتماع المقارن الذي يعالج المجتمعات على أنها الوحدات الأساسية في التحليل السوسيولوجي، بهدف الوقوف على العوامل المسؤولة عن جوانب الاتفاق والاختلاف بين المجتمعات المتباينة زمانياً ومكانياً.

ونستطيع القول أن الجانب الأكبر من دراسات «فيبر» إنصب على دراسة النظام الديني وانعكاساته على بقية النظم الاجتماعية الأخرى ودحض الفكرة الماركسية الذاهبة إلى أولوية البناء المادي كبناء أساسي مشكل لبقية مكونات البناء الأخرى بما فيها النظام الديني. وعلى العكس من التصور الماركسي فقد ذهب «فيبر» إلى أن النظام الديني هو الذي يصوغ الموجهات القيمية Value Orientations التي تؤثر في تشكيل بقية النظم الاجتماعية المكونة لبناء المجتمع. وهو من أجل اثبات هذه القضية قام بدراسة بعض ديانات الشرق القديم كالديانات الهندية والصينية. . وبعض الديانات السماوية- كالمسيحية بحركاتها- حركة المحتجين والكالفينية. . . من أجل إثبات تأثير النظم الدينية والقيمية على بقية النظم وخاصة النظام الاقتصادي.

الدين والتحليل الوظيفي في علم الاجتماع

يحتل التحليل الوظيفي للدين أهمية متنامية في علم الاجتماع وتتضمن

مجموعة من الموضوعات نكتفي هنا بذكر أربعة موضوعات، هي ما يوردها «لويس شنيدر» L. Schneider في دراسته عنه «المشكلات في علم الاجتماع الديني» Problems in the Sociology of Religion. وهذه الموضوعات هي[١٦]:

١- الدين كجانب غير عقلي Religion as Nonrational.

٢- الدين ومسلمة الوحدة أو الاتحاد المتبادل.

Religion and the Postulate of Unity or Interconnection.

٣- الدين كعامل مؤثر في تحقيق التكامل الاجتماعي.

Religion as Affecting Social Integration

٤- الموضوعات المتعلقة بالوظائف الظاهرة والكامنة للدين داخل المجتمعات.

Manifest ant Latent Functions of religion.

وفيما يتعلق بالدين كموضوع غير عقلي فإنه يجب الرجوع إلى بعض الدراسات الانثروبولوجية والسوسيولوجية القديمة والتي لم يتحقق لها الفهم السليم حتى الآن. ويمكننا فهم المنظور الوظيفي للدين إذا ما فهمنا الآراء المتباينة المطروحة حول الدين والمتمثلة في اثنين أساسيين، الرأي الأول يذهب إلى أن الدين عبارة عن محاولة للتفسير أو مرحلة من مراحل التطور العقلي Intellectual Elaboration وهي غالباً مرحلة خاطئة*.

-أما الرأي الثاني فإنه ينظر إلى الدين كمجموعة من المعتقدات والشعائر

---

* تتضمن الديانات كلها جوانب غير عقلية- والاسلام وهو خاتم الديانات السماوية الصحيحة دين يتفق مع الفطرة والمنطق السليم، لكنه يشترط من البداية الإيمان بالغيب وهو أمر يتجاوز حدود العقل أو المنطق الإنساني فشرط الإيمان السليم هو التسليم المطلق بالغيب- يقول تعالى في سورة البقرة ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ وإن كان يمكن تفسير ذلك عقلياً أن هذه الأمور الغيبية تتجاوز حدود العقل البشري المخلوق لله سبحانه والمحدود زمانياً ومكانياً فكيف يمكنه إدراك المطلق؟.

* ويمثل هذا الرأي أجست كومت الذي سبق أن عرضنا لآرائه وأهم الانتقادات الموجهة إليها في فصل سابق من هذا المؤلف.

والممارسات والتي تتمثل أهميتها فيما تعود به من نتائج سواء بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة لأعضائه. وترجع أصول الاتجاه العقلي الرشيد Intellectual or Ralional إلى التقاليد التي أرساها تايلور Tylor و «سبنسر» Spencer و «فريزر» Frazer. فتايلور يرجع نشأة الدين إلى ما يعرف بالنظرية الاحيائية Animism التي سبق أن عرضنا مضمونها وما وجه إليها من نقد. فهو يؤكد أن الاعتقاد في وجود كائنات روحية يظهر في سياق التجربة البدائية من خلال ظواهر الأحلام وغيرها. ومعنى هذا أن البدائيين عند «تايلور» يتسمون بالعقلانية الشديدة Strong Reasoners على حد تعبير «شنيدر»[١٧]، ذلك أنه من خلال تفسيرهم للأحلام ولمجموعة اخرى من الظواهر يظهر البناء الاحيائي كله Animistic Structure[١٨]. وهو حسب تصور تايلور بناء متعقل وإن كان قد أسسه المفكر المذكور على مسلمة غير صحيحة أو ثبت فسادها. فالكلمة أو الفكر- عند تايلور- قد وجد أو لا أو كان لهما السبق من الناحية التاريخية، ثم جاءت الظواهر الدينية- الأفعال والشعائر والمشاعر والنظم الدينية تالية للكلمة أو الفكر Word or Thought. وهذا التدرج من شأنه- كما يشير شنيدر- أن يفقد الدين الكثير من معاينة السوسيولوجية Sociological Sense. أما المتطور الآخر للدين والذي يركز على الشعائر أو الطقوس والممارسات وما تؤديه من وظائف للمجتمع ككل ولأعضائه فإنها تتمثل بشكل واضح في دراسات «روبرتسون سمث» R. Smith خاصة دراسته حول «ديانة الساميين»[١٩]. والواقع أن نظرية «سمث» من حيث تركيزه في الدراسة على الشعائر والممارسات من أجل فهم وظائفها أو تأثيرها على المجتمع وأعضائه بلغت حداً من الإقناع- بالنسبة للباحثين اللاحقين سواء في مجال علم الاجتماع أو الإنسان- لدرجة أن «راد كلف براون» R. Brown استعان بها واقتبس بعض أجزائها عند تحليله «للدين والمجتمع» Religion and Society سنة ١٩٦١[٢٠]. يقول «سمث» «في كل الديانات القديمة تحتل الأساطير موقع العقائد»، ولكن هذه الأساطير لا تمثل جانباً جوهرياً من الدين القديم، لأنها لا ترتبط بجزاءات مقدسة Sacred Sanctions كما أنه ليس لها قوة ملزمة Binding Force على العباد. وقد خرج «سمث» من هذه المقدمة إلى أن الأساطير ترتبط بمعتقدات فردية غير ملزمة ومختلفة، وما يهم هو الشعائر أو الطقوس والممارسات

الجماعية التي يجب على كل فرد أداءها بدقة بغض النظر عن تفسير الأشخاص لأصولها وأهدافها. وقد أكد «سمث» في أكثر من موضع أن الأساطير Myth كانت تشتق من الشعائر والممارسات وليس العكس كما هو واضح في الأذهان، ذلك لأن الشعائر هي التي تمثل الثوابت Fixed أما الأساطير (الجوانب العقدية) فهي المتغيرات Variables، ولأن الشعائر هي الجوانب الإلزامية بالنسبة لأعضاء المجتمع، أما الجوانب الاعتقادية فهي متروكة لحرية العُبَّاد الأفراد.

ويكمن التناقض الجوهري بين نظرية «سمث» ونظرية «تايلور» في أن سمث يرفض وجود وحدة في المعتقدات لدى البدائيين، ولكنه يؤكد أن الشعائر والممارسات والاستخدامات Usages كانت هي كل ما تتضمنه الديانات القديمة فالدين - عند البدائيين القدامى (كما يؤكد سمث) لم يكن نسقاً من المعتقدات مع تطبيقاتها العملية System of Belief With Practical Applications ولكنه كان مجموعة من الممارسات التقليدية الثابتة Fixed Traditional Practices والتي يمارسها كل عضو من أعضاء المجتمع على أنها أمر عادي وطبيعي As A Matter of Course[٢١]. وقد ظلت العلاقة بين المعتقدات والممارسات الدينية داخل المجتمعات تمثل مشكلة في التراث الانثروبولوجي، حتى أن كلوهون» Kluckhohn بحث هذه العلاقة سنة **١٩٢٢** ومال إلى القول بالتساند بينهما وعدم القول أن إحداهما ينبثق عن الآخر، وإن كان قد أشار في بعض المواضع إلى سبق الشعائر والممارسات على الأساطير Primacy of Rituals Over Myth وإلى أن الأنماط السلوكية Behavioral Patterns تتغير أو لا هي التي تقود عملية تغير الأنماط العقدية. ونستطيع القول بوجه عام أن «سمث» بنظريته سابقة الذكر قد فتح المجال أمام المشتغلين بعلوم المجتمع للقول بأن الدين هو مجموعة من الممارسات لها مجموعة من النتائج المتميزة أو الوظائف* وهذا هو ما ذهب إليه «هاريسون» Harrison حين يؤكد أن المعتقدات تنبثق عن العقيدة أو تأتي معها وليس العكس، وهو يؤكد أن الأساطير والمعتقدات ليست عوامل مفسرة فلم تظهر لتعطينا السبب أو العلة ولكنها مجرد تعبير، ويذهب «هاريسون» Harrison

* Religion as a set of practices with discintive consequences or functions.

إلى أن الفعل الشعائري Ritual Act سابق على الأفكار المتعلقة بالتأليه Divinity[٢٣]. وقد ذهب الباحث المذكور إلى وجهة نظر مماثلة بالنسبة للسحر، فالسحر في أكثر أشكاله أولية ليس إلا تعبيراً سيكولوجياً عن العواطف والرغبات وليس له أية علاقة بالعوامل التفسيرية.

وقد شارك «هاريسون» في هذا الانحياز السلوكي Behavioral Bias مجموعة من العلماء مثل «دودز» Dodds الذي يؤكد أن المعتقدات لم يتم التوصل إليها من خلال عملية تفكير منطقي كما زعم كل من «تايلور» Tylor و «فريزر» Frazer. وهذا التأكيد على الشعائر والممارسات- كما يذهب «شنيدر» يتفق مع تأكيد الكتاب الوظيفيين على الوجدانات والعواطف. غير أنه إذا كان الدين يتضمن الأشياء التي تقال Things Said والأشياء التي يتم فعلها والتي يتم الشعور بها Things Done and Felt فإن الاتجاه الوظيفي يجعل العلاقة بينها أمر مشكل Problematic. وعلى العكس من ذلك فإن الاتجاه العقلي الذي تزعمه «تايلور» و «فريزر» يحل هذا الإشكال لأنه يؤكد أن الممارسات والشعائر تنبثق عن المعتقدات والأساطير والمسلمات العقدية. والواقع أن الاتجاه الوظيفي كما يقول «شنيدر» مبالغ في التركيز على المشاعر والممارسات والشعائر وما تؤديه من وظائف اجتماعية أو آثارها الاجتماعية. ولعل تركيز الاتجاه الوظيفي على الشعائر والممارسات مصدرة محاولة إبراز الدين كظاهرة اجتماعية، في مقابل ذلك الاتجاه الذي يحاول التأكيد على أن الدين ليس إلا إنحرافاً عقلياً Intellectual Aberration. ويشير «شنيدر» إلى أن هناك إمكانية القول بعلاقة محتملة بين الأشياء التي تقال والأشياء التي تفعل (الشعائر والممارسات) وهنا لا نقول باشتقاق أحدهما من الآخر ولكن نقول بوجود تكامل بينهما، وهو يعترف بصعوبة الجسم بالنسبة لأغلب الديانات الشائعة (وذلك باستثناء الديانات السماوية طبعاً).

ثانياً: ويؤكد الاتجاه الوظيفي على فكرة الارتباط المتبادل بين الأشياء Interconnection of Things داخل المجتمع. ويمكن القول أن مسلمة الوحدة الوظيفية The Postulate of Funclional Unity التي قال بها «روبرت ميرتون» .R

Merton ما زالت فكرة رائدة على الرغم من أن «ميرتون» نفسه قد أكد على أن درجة هذه الوحدة تعد ـ بالتأكيد متغيراً إمبيريقيا Emperical variable(٢٤).
ويشير «دوركيم» سنة ١٩٢٦ في تعريفه للدين إلى أن الدين هو نسق موحد من المعتقـدات والممارسـات (٢٥) Unified System Of Beliefs and Practices
ويتمثل المتطور الوظيفي للدين في دراسة علاقات التفاعل والتساند بين مكونات نسق الدين ودعمها المتبادل بعضها لبعض وتلك المكوت المتمثلة في ما يقال وما يفعل وما يتم الشعور به*. هذا إلى جانب تحليل علاقات التساند بين هذا النسق الديني بكل مكوناته وبين بقية مكونات البناء الاجتماعي. ويلاحظ «شنيدر» أنه إذا كانت الوحدة الوظيفية أمر يسهل تحليله بين مكونات النسق الديني إلا أن هناك مشكلة تتعلق بالعلاقة بين الظواهر الدينية والظواهر غير الدينية Religious and Nonreligious Phinamena هذه الملاحظة حول الصعوبة المذكورة ليست في الواقع عامة ذلك لأن الدارسين لديانات المجتمعات البدائية يؤكدون أن النظام الديني بكل مكوناته يتخلل بشكل واضح وقوي Pervasive جميع ملامح الحياة الاجتماعية بحيث يندر أن نجد نظاماً غير متأثر بالنظام الديني. هذه الحقيقة لا تصدق على المجتمعات البدائية فحسب، لكنها تصدق كذلك على المجتمعات التاريخية والكثير من المجتمعات المعاصرة، ولعل هذا هو ما يستوجب من المؤرخ ومن عالم الاجتماع تحليل العلاقات التفصيلية بين الدين وكل من الاقتصاد والعلم والفن. . . . الخ. ولا يكفي عالم الاجتماع مجرد الاعتماد على الوقائع التاريخية Historical Events ذلك أنه يجب فحص العلاقات المعاصرة حتى بين الاتجاهات الدينية ومكونات النسق الديني وظهور الاتجاه العلماني المواجه للدين نفسه، مثال هذا ما ذهب إليه «ميرتون» من أن الاتجاه البيوريتاني Puritanism (مذهب المتطهرين وهو مذهب متزمت) يتضمن تأكيداً على الجوانب الأخلاقية والعملية الأمر الذي شجع على ظهور العلم والنزعة العلمية ومع أنتشار النزعة العلمانية في العالم العربي، يثير بعض العلماء مثل «بارسونز» Parsons مجموعة من الأسئلة سنة

* Interaction and Mutual reinforcement of components of a religious system,as of things done, said, and felt.

١٩٦٣ حول مدى شيوع أو تغلغل المسيحية في العالم الغربي Christianization of Western Society . وهذا هو ما يتطلب مجموعة من الأبحاث الامبيريقية وجمع مادة حول الحضور للكنيسة، ومعتقدات الناس حسب أقوالهم وردودهم على أسئلة مقننة وعضوية الكنيسة . . . هذه المادة العلمية لا تكفي ولكنها تحتاج إلى تقييم نقدي Critical Appraisal وإلى تفسير سوسيولوجي Interpretation .

ثالثاً: كذلك فإن التحليل الوظيفي للدين يؤكد فكرة التكامل Integration . ومفهوم التكامل هنا يختلف عن الأرتباط المتبادل الذي سبق أن أشرنا إليه في الفقرة السابقة، ذلك لأن التكامل هنا ينصب على التضامن البشري Human Solidarity أو على التماسك بين البشر المشاركين في النسق الديني.Cohesion of Humans Participant in a Religious system، أو على أثر الدين كمخفض للتوتر ومسكن للعداء بينهم، وعلى أثره في تأكيد وإضفاء طابع الصدق على القيم المشتركة بين المشاركين في نفس الديانة. ويذهب البعض إلى أن التكامل بهذا المفهوم أبرز وأوضح داخل المجتمعات البدائية بشكل أقوى من المجتمعات الحديثة. غير أنه عموماً هناك وظيفة تكاملية Integrative Function للدين لا يمكن إنكارها في أي مجتمع، وعندما ذهب «برجسون» Bergson سنة ١٩٣٥ إلى أن الدين هو رد فعل دفاعيDefensive Reaction للطبيعة في مواجهة القوى المفككة Dissolovent Power المتمثلة في الذكاء البشري والمصالح الخاصة، فإنه من الواضح أنه يقصد نموذجاً من البشر السابقين على الحياة الاجتماعية Presocial Individuals الذين لا يوجههم في سلوكهم إلا مصالحهم الأنانية فحسب بغض النظر عن صالح الآخرين. وهنا يتدخل الدين الذي يحدد المعايير والذي تدعمه مجموعة من الجزاءات معدة لتطبيقها على من ينتهك تلك المعايير التي تضع الحدود والمعوقات أمام تحقيق النزعات الأنانية للإنسان. هذا هو مفهوم الوظيفة التكاملية للدين البدائي[٢٦].

ولكن هذا القول يوضح إحدى خصائص الدين وليس جميع خصائصه في كل زمان ومكان. «فشنيدر» يشير إلى أن الدين ليس عامل تكامل في كل الأحوال فقد يكون عاملاً مفككاً Disintegrative كما يحدث في حالة الصراع بين

الأديان أو بين الفرق المختلفة للدين الواحد، ولعل الصراع الدموي الديني في تاريخ أوروبا حقيقة يعرفها الجميع(٢٧). كذلك فإن «شنيدر» يشير إلى مفهوم آخر للوظيفة المفككة للدين والتي تتمثل في الصراع بين الدين والسلطات الزمنية أو المدنية Civil Authorities كما حدث في تاريخ الغرب وتاريخ اليابان. وهناك مفهوم ثالث للوظيفة المفككة للدين تتمثل ـ كما يشير «شنيدر» في بعض المعتقدات الداخلية (في بعض الديانات) التي توجه الإنسان نحو إعتزال الآخرين وتفصله عن اسرته ومجتمعه ـ كما هو الحال في بعض ديانات الهند وجنوب شرق آسيا ـ كالبوذية ـ التي توجه الناس نحو العزلة والرهبانية وترك الأب والأم والأخوة طلباً للخلاص Salvation والتي توجه كل فرد أن يبحث عن خلاصه بطريقته الخاصة. وهذا هو ما يرفضه الإسلام الحنيف رفضاً صريحاً والذي يحقق للمؤمن مجتمعاً يتحقق داخله العمل البناء والفضائل والأمن والتكافل والرفاهية.

ويشير «شنيدر» إلى أن الدراسات التاريخية تثبت أن التكامل داخل الجماعات الدينية يزداد خلال فترات الاضطهادات الدينية Persecutions داخل المجتمع الواحد، وهنا يصبح التكامل وظيفة للتفكك ويؤدي الدين وظيفتين وظيفة التكامل داخل الجماعات الدينية المتماثلة والتفكك بين الجماعات الدينية المتصارعة(٢٨) *. وهذه الظاهرة حدثت في التاريخ الديني لمجتمعات الغرب بشكل واضح. وهذا هو ما يجعل بعض علماء الاجتماع يؤكدون أن التكامل القوي ليس خيراً بالاطلاق (إذ أنه أحياناً يؤدي إلى التعصب البغيض المرفوض)، ويعطينا «شنيدر» مثالاً على ذلك أن التكامل عادة ما يكون قوياً داخل التنظيمات الإجرامية والعصابات ولكنه يؤدي وظيفة مدمرة للمجتمع، فالتكامل هنا وظيفي بالنسبة للجماعة لكنه ضار وظيفياً بالنسبة لتكامل المجتمع. هنا تتضح عظمة الدين الإسلامي الحنيف الذي يحقق التكامل بين

---

* In Such Cases, Integration Paradoxically
* Becomes a function of disintegration and religion simultaneously integrates and disintegrates.

معتنقيه وبينهم وبين جميع معتنقي الديانات السماوية الأخرى وينبذ التعصب والحقد والصراع المدمر.

رابعاً: وأخيراً يتضمن التحليل الوظيفي للدين فكرة الفائدة الاجتماعية SocialUsefulness للمعتقدات أو النسق العقدي المشترك ذلك النسق الذي يؤدي وظيفة تكاملية بين معتنقي الدين (نتيجة لوحدة القيم والمعـايير والجزاءات..) ونتيجة لأن الدين يؤدي وظيفة هامة تتمثل في الضبط الاجتماعي Social Control من خلال ما يحدده من معايير وجزاءات- دنيوية وآخروية- لمن ينتهكها. يذهب «جيبون» Gibbon سنة ١٩٣٢ الذي قام بدراسة الدين في العالم الروماني القديم، إلى أن نماذج العبادات Modes of Worship الرومانية (الوثنية) القديمة كانت تمثل أموراً مختلفة للناس والفلاسفة والأباطرة، فهي بالنسبة للناس تعد صادقة، وهي في نظر الفلاسفة زائفة، وهي بالنسبة للأباطرة مفيدة لأنها توجه الناس نحو الالتزام بالنظام. وتقترب هذه الفكرة مع التصور الماركسي الزائف للدين والذي عمم الحكم استناداً الى دراسة حالات جزئية من التجربة الأوروبية خلال العصور الوسطى. فإذا كان الالتزام الديني يحقق وظيفة النظام والضبط الاجتماعي، فليس معنى هذا أنه عنصر أو سلاح تستخدمه الطبقة الحاكمة لاخضاع المحكومين في كل زمان ومكان ذلك لأن الأمر يختلف كثيراً باختلاف طبيعة الأديان ومضامينها وطبيعة المراحل والظروف التاريخية وطبيعة الثقافة والبناء الاجتماعي. فالدين الإسلامي الحنيف يحقق وظيفة الضبط والنظام والعدالة والمساواة ويقيم مجتمعاً متكاملاً متكافلاً من خلال معايير ومبادىء يلتزم بها الحاكم والمحكوم معاً في اتساق معجز لأن مبادىء التشريع الإسلامي ليست مبادىء وضعية لكنها من صنع رب الناس سبحانه وتعالى. وهذا ما جهله أو تجاهله الماركسيون وهم يعممون آرائهم في الدين متجنبين الدقة العلمية المنهجية التي تشد قوابها. وهذا لا يعني أن الدين ليس له فائدة اجتمعية، ولكن معناه أن هذه الفائدة الاجتماعية (تحقيق النظام والضبط الاجتماعي) ليست بالضرورة موجهة للاستغلال ولصالح فئة دون أخرى، فقد

تكون موجهة نحو تحقيق الأمن والحق والعدل والمساواة والحب كما هو الحال في الدين الإسلامي الحنيف.

الوظيفية والتطورية والانتشارية في دراسة الظواهر الدينية

ونستطيع القول بوجه عام أن أنصار الاتجاه الوظيفي في دراسة الدين يحاولون تحليل مختلف جوانب العلاقة بين النظم الدينية من جهة وبقية النظم الاجتماعية من جهة اخرى، كما يحاولون بيان أوجه الترابط الوظيفي التكاملي Functional Integration بين مكونات النظام الديني في اطار البناء الاجتماعي. وأنصار هذا الاتجاه لا يّهتمون كثيراً بدراسة وتتبع أصول الديانات أو تاريخها ذلك لأن مثل هذه الدراسات تقع في مشكلة التاريخ الظني إلى جانب أنها لا تسهم في تفسير الظواهر الدينية القائمة فعلاً داخل المجتمع المدروس، وهم لهذا يهتمون بالدراسة التشريحية الفسيولوجية وليس بالدراسة التاريخية الأثرية. فهم عندما يدرسون ـ مثلاً ـ الديانة الطوطمية Totemism في مجتمع ما، لا يهتمون بها باعتبارها تمثل أقدم صورة للدين أو تمثل مرحلة في تطور النظام الديني، وإنما يركزون على دراسة مكوناتها وعناصرها وإرتباطها ببقية النظم والظواهر والعمليات الاجتماعية المؤلفة للبناء الإجتماعي العام للمجتمع المدروس، وذلك من خلال بيان ارتباطها ـ مثلاً ـ بنظم الزواج الخارجي Exogamy وبالنظم الاقتصادية (الملكية والوراثة والمسؤولية الجماعية) وبالفن والسياسة ونظم العلاج الطبي والطقوس والمحرمات...

وتمتد الدراسات السوسيولوجية للدين لتتضمن اتجاهات تطورية ـ بأشكالها المختلفة ـ واتجاهات إنتشارية Diffusionism* ـ ويمثل «روجيه باستيد» R. Bastide هذا الاتجاه الأخير. ويذهب الاتجاه التطوري إلى تتبع أصل الديانات وتطورها، أما الاتجاه الانتشاري فإنه يحاول تتبع الاستعارات الثقافية Cultural Borrowing بين المجتمعات وهجرة الأفكار والنظم والثقافات. وتوضح لنا الدراسات الأنثروبولوجية والاثنوجرافية كيفية هجرة الأفكار الدينية والمعبودات

* ارجع إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وانتقال الديانات بين المجتمعات سواء في مظهرها الكامل أو في بعض عناصرها وطقوسها وشعائرها. وإن اتخذ المعبود أسماء متباينة أو تغيرت بعض خصائصه وفقاً للعوامل الاجتماعية المحيطة بالبيئات التي تهاجر إليها الديانات. ويضرب لنا «باستيد»[٢٩] مثالاً بانتقال عبادة الإله «ميترا» أحد آلهة النور عند الآريين القدامى، فقد انتقلت عبادته إلى الفرس واكتسبت أولوية على بقية الآلهة الآخرين هناك، ثم أصبح إلّه الشمس فيها بعد ثم انتقل بعد ذلك إلى آسيا الصغرى واحيط بطقوس دينية معايرة لما كان يحاط به في موطنه الأصلي، ثم امتدت عبادته إلى سواحل البحر المتوسط وإلى طرسوس حيث انتشرت في أنحاء الامبراطورية الرومانية. وبالمثل نستطيع أن نضرباً مثلاً بعبادة «فينوس» Venus وانتقالها من كريت إلى القبائل العربية القديمة وظهورها باسم «عشتار» Ashtar آلهة الخصوبة بالنسبة للقبائل الرعوية و«البعل» Baol بالنسبة للجماعات البدائية.

الدين والبيئة:

يجب التمييز ابتداءً بين الديانات السماوية المنزلة من عند الله سبحانه على الرسل والأنبياء عليهم جميعاً صلاة الله وسلامه وبين الديانات الوثنية التي ظهرت نتيجة لعوامل بيئية واجتماعية يجتهد العلماء في تفسيرها وبيان أصولها من أجل تحقيق الفهم الموضوعي من جهة ومن أجل تغيير هذه الاتجاهات والمعتقدات الزائفة في اتجاه الدين الحنيف تغييراً يستند إلى الفهم الموضوعي السليم.

والواقع أن هناك علاقة تفاعل بين الدين والمجتمع- فالأديان السماوية جميعاً تدرجت مراعية تقدم العقل البشري وخاطبت الناس على قدر عقولهم ويعطينا خاتم الديانات السماوية أمثلة معجزة في كيفية مراعاة الواقع الاجتماعي القائم مع محاولة السُّموِّ به إلى المستوى الذي يرضى عنه الله، ويتضح هذا في معالجة الإسلام الحنيف لتحريم الخمر والميسر والربا وغير ذلك من الأمور. والكثير من آيات القرآن الكريم نزلت للإجابة على الأسئلة الموجهة للرسول عليه الصلاة والسلام.

أما بالنسبة للديانات الوثنية فإن ارتباطها واضح بالبيئة وظهرت فيها المعبودات بسبب عدة مؤثرات بيئية يمكن دراستها، فالأقوام التي عبدت الشمس أو النار وجدوا أنها- في نظرهم- هي مصدر الحياة، كذلك الأمر بالنسبة للأقوام التي عبدت العجل (عجل أبيس) من المصريين القدماء والهنود فقدسوه لأنهم تصوروا أن هذا الحيوان هو عماد حياتهم ويتوقف عليه أهم ملامح حياتهم الاجتماعية. وينطبق نفس الشيء بالنسبة لمركب الماشية Cattle Complex في بعض مناطق شرق إفريقيا. وترجع نشأة عبادة الأصنام في بعض المجتمعات إلى سيادة عادات التنبؤ- وقويت هذه العادة بمرور الزمن وتدعمت في نفوس العامة من السذج، وخشى العقلاء منهم الخروج على معتقدات جمهرة العامة وخشى البسطاء مخالفة أوامر الأصنام خوفاً من النحس والبلاء فكان أن تجمعت رويداً رويداً الآراء حول فكرة واحدة حتى صارت الأصنام تعبد من دون الله. كذلك فإن زيادة احترام بعض الناس لرجال الدين عندهم تصل بمرور الزمن إلى درجة التقديس وعبادة صورهم أو تماثيلهم. وتشير الدراسات الميدانية إلى أن الديانات (الوثنية طبعاً) تختلف باختلاف المتغيرات البيئية- صحراء- مناطق زراعية- ساحلية... وقد ربط الكثير من الباحثين- مثل «مونتسكيو» بين الدين والبيئة الجغرافية*. وقد أثرت طبيعة الأرض في اختيار المصريين لأماكن المقابر والمعابد فاختاروها بعيداً عن النيل بسبب الفيضان، وانعكس هذا على تصورهم للعالم الآخر. كذلك فإنه عند بحث الديانات الطوطمية فإننا نلاحظ ارتباط الدين بمظاهر طبيعية أو حيوية توجد داخل البيئة.

ويجب هنا أن نلاحظ أن التفاعل بين الدين والبيئة ليس تفاعلاً سلبياً من جانب الدين، ذلك أن الدين يلعب دوراً هاماً في تغيير البيئة ويتضح هذا بشكل خاص في الأديان السماوية الإلهية المصدر والتي استهدفت إنتشال الإنسان من

* يذهب بعض الباحثين إلى أن المناخ الحار يؤدي إلى اضعاف حركة الانسان ونتيجة ذلك ثبات ديانات الشرق أكثر من ديانات الأقاليم الشمالية التي كانت قابلة للتغير تبعاً للمناخ البارد الذي يضطر المرء على الحركة حتى يشعر بالدفء. وتصل الأقوال المغرضة الفاسدة الزائفة لبعض المستشرقين مثل «إرنست رينان» إلى القول بأن ديانة التوحيد وليدة البيئة الصحراوية، وذهب «فريزر» إلى القول بأننا لم نكن في وقت ما أشد اقتناعاً منا اليوم بأن الدين قد خضع كباقي النظم الأخرى لتأثير العوامل الطبيعية المحيطة. هذه الآراء واضح فسادها وانها تنبثق من آراء ذاتية ليست موضوعية، وقد سبق أن ناقشناها في فصل سابق.

هوة الوثنية والحيوانية من أجل الوصول به إلى درجة التكريم الذي أراده له الخالق سبحانه. فالأديان السماوية وإن كانت راعت ظروف البيئة إلا أنها حاولت- ونجحت في تغييرها ويتضح هذا بجلاء في التغيرات الجذرية التي أحدثها الإسلام في جزيرة العرب وفي المجتمعات التي اعتنقت الإسلام.

الدين والتدرج الاجتماعي

ويناقش علماء الاجتماع في العالم الغربي قضية العلاقة بين الدين والتدرج الإجتماعي الطبقي Religion and Social Stratification وهي علاقة بالغة التعقيد في العالم الغربي، «فإزامبرت Isambert»[٣٠] يؤكد في دراسة له سنة ١٩٦٢ أن طبقات الناس العاديين Classes of Common people تنفر من الكنيسة الكاثوليكية وتشعر بالغربة الاجتماعية عنها Estrangement، وهو يشير إلى أن هذه الظاهرة تمثل ظاهرة عامة في العالم الغربي. ويشير «برنبوم» Burnbaum[٣١] إلى إغتراب Alienation الطبقات العاملة عن الكنيسة في إنجلترا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهذا هو ما أكدته دراسة «وكهام» Wickham- المدعمة بالوثائق لمدينة شيفيلد Sheffield والتي كشفت عن إنعزال أبناء الطبقة العاملة والفقراء عن الكنائس (كتنظيمات دينية واجتماعية) لاقناعهم أن تلك الكنائس لا تعمل من أجل مصالحهم وإنما تعمل من أجل مصالح الطبقات الغنية وأن ميزانيات الكنائس تخصص لهذه الطبقات الأخيرة وتتجاهل أو تستبعد الطبقات الدنيا أو الوسطى الدنيا Lower-Middle، مما يشير إلى طبقية دور العبادة في العالم الكنسي الغربي[٣٢]. ويذهب «لنسكي» Lenski إلى إنطباق نفس الظاهرة على القنيسة في أمريكا- على الرغم من قوله بأن الكنيسة الامريكية تحقق أكبر قدر من الجذب لأبناء الطبقة العاملة[٣٣].

---

* سوف لا نفصل القول في هذا الموضوع لأنه يخرج عن نطاق بحثنا هنا ويمكن لمن يرغب معرفة المزيد من المعلومات حول العلاقة المعقدة بين الدين والتدرج الاجتماعي الطبقي في العالم الغربي أن يرجع إلى دراسات- «إيزامبرت» Isambert و «برنبوم» Burnbaum و «لازاروتز» Lazerwitz و «لنسكي» Lenski وهي مذكورة في المراجع.

ويقول «لنسكي» أن المشكلة لا تتمثل في السؤال: لماذا لا يحضر العمال من أمريكا إلى الكنائس إلا نادراً؟، ولكنها تتمثل في السؤال الآتي: لماذا يتجنب العمال هناك المشاركة في الأنشطة التنظيمية الرسمية عموماً ومن بينها أنشطة الكنيسة؟.

وبوجه عام يبحث المشتغلون بعلم الاجتماع الديني في العالم الغربي عدة قضايا مثل المشاركة في أنشطة دور العبادة وإرتباط هذه المشاركة بعدة متغيرات مثل المشاركة في الأنشطة الطوعية والتنظيمات الطوعية Voluntary Organizationsومدى عمق العقيدة، والشعور بالاغتراب، والتعليم من حيث المستوى ونوع التعليم[٣٤] (عام أم فني...)*.

ويذهب «توماس أدى» T.F. O'Dea في دراسة له بعنوان «علم الاجتماع الديني» إلى أن مؤسسي الديانات (يقصد هنا الديانات الوضعية مثل البوذية والكنفوشيوسية والتاوية إلى جانب الديانة المسيحية... الخ)- كذلك اتباعهم Founders and Followersومن يتحولون إلى هذه الديانات Converts، ينتمون عادة إلى مجموعة من الجماعات أو الطبقات أو الشرائح الاجتماعية المختلفة. فهذه الجماعات أو الطبقات أو الشرائح يقوم كل منها بوظيفة أو وظائف معينة ويحصل أعضاؤها على حقوق أو إمتيازات أو عائدات محددة من المجتمع، أي ان لأبنائهاأدواراً ومراكز محددة. وهذا هو ما يجعلهم يتبنون اتجاهات Attitudes

---

* تكشف دراسات «بن» Pin سنة ١٩٥٦ عن وجود إرتباط بين التعليم. Education والممارسات الدينية Religious Practice. والمقصود هنا مراحل التعليم وكمه ونوعه أو انماطه Amount and type، فقد وجد ان هناك علاقة طردية بين درجة التعليم ودرجة المشاركة في الممارسات الدينية، فذوي الدرجات المنخفضة من التعليم أقل ممارسة للأنشطة الدينية وأقل حضوراً في المناسبات الدينية بالمقارنة بالحاصلين على درجات عليا من التعليم، كذلك فقد وجد ان المتعلمين تعليماً فنياً أقل مشاركة وممارسة للأنشطة الدينية بالمقارنة بالمتعلمين تعليماً عاماً- وهذا يعني- في نظر «بن» ان هناك إرتباطاً بين الممارسات الدينية والمشاركة في الأنشطة وبين البناء الطبقي لأن التعليم يعد بعداً من أبعاد الطبقة في العالم الغربي (التعليم يرتبط بالدخل ومستوى الحياة وهي متغيرات طبقية هناك). فكما يؤكد «بن» فإن أبناء الطبقة العاملة أقل تعليماً ويمارسون مستوى منخفضاً من الحياة، ويقع العمال اليدويون في قاع هذه الطبقة العاملة والأعمال الدنيا مثل أعمال تقديم الطعام والخدم في المنازل... وهنا تتضح عظمة الإسلام الذي يحقق المساواة الكاملة بين البشر فلا فرق لعربي على عجمي إلا بالتقوى.

وقيماً Values محددة تختلف باختلاف الطبقات والشرائح الاجتماعية المختلفة. فكما أن ظروف وأسلوب حياة أبناء كل طبقة أو جماعة اجتماعية تختلف بالمقارنة بظروف وأسلوب حياة أبناء الطبقات الأخرى كذلك تختلف وجهات نظرهم وحاجاتهم وبنائهم الدافعي Motivational Structure[٣٥]. فبعض الأفكار الدينية- كما يذهب أدي- تجد قبولاً لدى جماعة أو طبقة معينة بينما لا تحظى بهذا القبول لدى جماعة أو طبقة أخرى، ويضرب مثلاً لذلك بفكرة أن هزيمة المسيح في الأرض (نتيجة لتصور البعض أنه صلب وهو في الحقيقة لم يقتل ولم يصلب ولكن شبه لهم) Earthly Defeat هو في الحقيقة إنتصار على الشر وعلى الموت- هذه الفكرة تجد قبولاً لدى بعض الشرائح الاجتماعية بينما لا تجد قبولاً لدى شرائح وجماعات أخرى*. وهذا يعني أن الحاجات الدينية Religious Needs سوف تختلف باختلاف الجماعات والشرائح والطبقات الاجتماعية. وهذه الفكرة (التي تصدق على المجتمعات غير الإسلامية) تفتح أمام علم الاجتماع الديني مجالاً واسعاً للدراسة متمثلاً في بحث العلاقة بين الدين والبناء لاجتماعي The Relation of Religion to Social Structure[٣٦]. وهناك- كما يشير «أدي» علاقة مزدوجة. فالظروف الإجتماعية (الاقتصادية والمهنية والسياسية والتعليمية. . . .) تؤثر في عملية إنتشار الأفكار والقيم، كذلك فإن هذه الأفكار والقيم عندما تتحقق صياغتها صياغة نظامية Inistitutionalized داخل

* هذه الفكرة- ربط الدين بالطبقة أو اختلاف الدين باختلاف متغيرات التعليم- كمه ونوعه- ومستوى الدخل وأسلوب الحياة وحي السكنى. . . هذه القضية وان صدقت في العالم غير الإسلامي فإنها لا تصدق على الاطلاق داخل المجتمع الإسلامي لأن الإسلام دين الفطرة السليمة ويتفق مع العقل ومع الطبيعة الإنسانية «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» والإسلام وان كان يعترف بالفروق الفردية بين الناس فإنه ينبذ التمايز الطبقي المسرف وينبذ بالتالي الصراع والحقد الطبقي، فالمسلم أخو المسلم والمسلمون يسعى بذمتهم أدناهم وهم كأسنان المشط فلا فرق لعربي على عجمي إلا بالتقوى. والمجتمع المسلم تنتفي فيه الفروق الحادة في الدخول وينتفي فيه الفقر الشديد لأنه مجتمع التكافل بالزكاة وهي أحد أركان الاسلام الخمسة والصدقات وصلاة الرحم والقربى. . . والمجتمع الإسلامي مجتمع ،عمل والانتاج وهو مجتمع العدل وتكافؤ الفرص. والعقيدة الإسلامية ليست عيدة طبقية أو فئوية لكنها عقيدة الانسان الفطرية التي تتفق مع طبيعة الانسان أينما وجد وحيثما كان وكل ما عداها أنحراف عن الفطرة، وهي عقيدة الأنبياء جميعاً منذ آدم عليه السلام وإبراهيم عليه السلام حتى خاتم النبيين محمد عليه الصلاة والسلام. والمجتمع الإسلامي يحترم أصحاب الديانات السماوية الأخرى ولكنه لا يقبل الكفر ولا الكفار (كل ما عدا الديانات المنزلة).

الجماعة أو المجتمع فإنها تؤثر في سلوك الناس وأفعالهم. ولهذا فإن الدراسة في علم الاجتماع الديني يجب ألا تقتصر على دراسة آثار البناء الاجتماعي على الدين، ولكنها يجب أن تمتد لتشمل أثر الدين على البناء الاجتماعي.

Hence, the sociology of religion must not only study the effects of social structure upon religion, but also the effects of religion upon social structure.

والواقع أن المجتمع ليس ببساطة مجرد بناء اجتماعي ثابت ثباتاً مطلقاً لكنه في نفس الوقت مجموعة معقدة من العمليات الاجتماعية، فالقيم والعلاقات والأهداف ومختلف مكونات التنظيم الاجتماعي التي تعد ثابتة نسبياً خلال لحظة معينة يعتورها التغيير البطيء باستمرار. وبعض التغيرات يكون بطيئاً والبعض يكون سريعاً لدرجة ملحوظة خلال فترة زمنية محددة بحيث تحدث أثراً واضحاً على بناء المجتمع. وفي كل مجتمع هناك- باستمرار- أشكال ثقافية تختفي وهناك أشكال ثقافية أخرى Cultural Forms تأخذ في الظهور*. وتتأثر الجماعات المختلفة بشكل مختلف من جراء التغيرات الاجتماعية التي تحدث داخل المجتمع، فقد تكون هناك جماعات أكثر إستفادة من غيرها من عمليات التغيير، هذه الجماعات أكثر تشجيعاً له، أما الجماعات التي سوف تضار نتيجة التغيير فإنها تميل إلى مقاومته وتعويقه[٣٧]. وفي كل الأحوال سوف يؤثر المنظور الديني في تقييم عمليات التغير الاجتماعي- من جانب الأفراد- جنباً إلى جنب مع مصالحهم المادية. وقد أطلق «دوركيم» Durkheim مصطلح اللامعيارية Anomie على ظاهرة التفكك الاجتماعي التي تسقط خلالها بعض الأشكال الاجتماعية والثقافية المستقرة[٣٨]**.

---

* هناك تغيرات عميقة جذرية تحدث للمجتمعات مثال هذا تحول المجتمع العربي الجاهلي إلى مجتمع يسوده العدل والحق والمساواة بفعل اعتناق العقيدة الإسلامية. وقد تكون التغيرات ليست جذرية ولكنها تغيرات بنائية مثل تحول المجتمع الريفي إلى مجتمع حضري بفعل النمو أو التنمية العمرانية والتعليمية والصناعية وتحول الناس نحو الإيمان بأهمية العمل اليدوي والاشتغال بالمهن المختلفة وعدم الاقتصار على الزراعة أو الرعي وحدهما.

* يمكننا أن نعطي أمثلة على هذه الحالة بحالة المجتمعات الوثنية التي تتحول إلى مجتمعات مؤمنة- هنا تنهار كل

State of social disorganization in which established social and cultural forms break down وتسود حالة اللامعيارية في فترة ما بين سقوط الأشكال الاجتماعية والثقافية القديمة وسيادة الأشكال الجديدة- سواء بفعل قوى التغير الاجتماعي التلقائية أو بفعل عوامل مخططة (مثل جماعات التبشير المسيحي في المجتمعات الإفريقية خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي أو بفعل الدعوة الإسلامية والتي صاحبت الفتوحات الإسلامية خلال عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد الخلفاء الراشدين من بعده وحتى اليوم. ويذهب «أدي» إلى أن الدراسات الاجتماعية تشير إلى أن الناس خلال فترة اللامعيارية أو الذين يعانون من الحرمان خلال المراحل الانتقالية- بين فترتين- يظهرون ميلاً قوياً للاستجابة للديانات التي تركز على فكرة الخلاص Salvation والتي تبرز العالم أو الحياة الدنيا على أنها مكان للمعاناة والتعب وتقدم بعض الأساليب للتحرر من هذه المعاناة والتعب. ويشير الباحث المذكور إلى أن الدين المسيحي هو من هذه الديانات المذكورة حيث تقدم لمعتنقها الخلاص من خلال المشاركة في انتصار السيد المسيح على الشر والموت.

ويخرج «ماكس فيبر» M. Weber من دراسته لأهم أديان العالم إلى نتيجتين بصدد العلاقة بين الدين والبناء الاجتماعي[٣٩].

الأولى: يذهب «فيبر» إلى أن تاريخ الأديان- كالمسيحية واليهودية Judaism والهندوسية Hinduism والبوذية Buddhism والكنفوشيوسية Confucianism والتاوية Toaism وهو يضيف إليها الإسلام- يشير إلى وجود علاقة واضحة وملاحظة بين المركز الاجتماعي Social Position والاستعداد لتقبل وجهة نظر دينية مختلفة.

Propensity to accept different religious views

الثانية: هذه الملاحظة السابقة ليست مسألة حتمية أي ان العلاقة بين

أشكال الوثنية وتختفي جماعات وتظهر جماعات جديدة.. في هذه الحالة تسقط الأشكال الاجتماعية والثقافية القديمة وتظهر أشكال جديدة.

التدرج الاجتماعي والانتماء الديني أو الاستعداد لتقبل ديانة جديدة ليست علاقة حتمية.

وعلى سبيل المثال فإن الطبقات الوسطى الدنيا Lower Middle التي ذهب فيبر إلى أنها لعبت دوراً إستراتيجياً في تاريخ المسيحية، أبرزت اتجاهاً واضحاً ومحدداً نحو الديانات التي توضح لهم سبل الخلاص، ونحو الديانات الأخلاقية الرشيدة Rational Ethical Religion. وذلك على عكس الاتجاهات الدينية للفلاحين Peasants. ويمكننا أن نوضح ما يقصده «فيبر» عند دراسته للعلاقة بين الدين والتدرج الاجتماعي أو الطبقي، إذا ما تفهمنا فكرته عن العلاقة بين الدين والطبقات الاجتماعية المختلفة التي قام بدراستها. وسوف نكتفي هنا بأمثلة من دراساته. فجماعات أو أبناء الطبقة الوسطى الدنيا- خاصة الحرفيين أو الصناع المهرة والتجار، ليس لها ارتباط مباشر بالطبيعة كما هو الحال بالنسبة للفلاحين، كذلك فإنهم يعيشون نمطاً من الحياة يعتمد إلى حد كبير على الأساس العقلي الاقتصادي Rational Economic Foundation ولعل هذا هو ما جعلهم يعتمدون على الأسلوب الرياضي والحسابي أو الأسلوب العملي الهادف في حياتهم. وقد وجد «فيبر» من دراساته أن الأمانة كسمة أخلاقية برزت بين أبناء الطبقة المذكورة كعامل سلوكي مريح لأنهم آمنوا أن العمل وأداء الواجبات يؤدي بالضرورة إلى حصول الانسان على جزاء عادل. هذه الظروف الحياتية هي التي حدت بالصناع المهرة وصغار التجار إلى تقبل وجهة نظر عالمية رشيدة Rational World-View وتقبل أخلاقيات التعويض Ethic of Compensation[٤٠].

ويذهب «فيبر» Weber إلى أن المزارعين Peasants في المجتمعات التقليدية البسيطة Tradilional Societies يختلفون اختلافاً كبيراً عن الصناع، ذلك لأنهم يعايشون الطبيعة بشكل مباشر ويستغرقون داخل العمليات العضوية Organic Processes (حيث تعد الزراعة صناعة أو عملية بيولوجية) كما يتصلون مباشرة بالعمليات التي لا يمكن عمل حساباتها بدقة (مثل عمليات النمو والنضج والآفات الزراعية... لأنها كلها من صنع الله سبحانه وتعالى). وعادة لا

تعرف المجتمعات التقليدية اقتصاديات السوق التي تتسم بالرشد أو العقلانية Rational Market Economy . ونتيجة لهذه الظروف فإن أبناء الكثير من تلك المجتمعات التقليدية إتجهوا نحو الاعتماد على القوى الكونية غير المعقولة والتي لا يمكن توقعها Irrational andUnpredictableCosmic Forces[٤١] ولم يعرفوا فكرة التعويض أو الجزاء العادل Just Compensation، تلك الفكرة التي لم تظهر إلا بعد عملية القضاء على السحر، وهي العملية التي ساهم في تحقيقها الصناع بشكل أقوى وأكثر فعالية وليس الزراع. ويذهب «فيبر» أن المزارعين كطبقة Peasantry as a Class لم تكن هي الطبقة التي تبنت الأفكار الدينية أو الحاملة الفعالة للدين Active Carrier of aReligion إلا حينما تعرضت لتهديد الاستعباد Enslavement أو افتقاد الملكية والطرد Disposession. ومع أن بداية الحرف والصناعات اقترنت تاريخياً بسيادة السحر إلا أن طبقة الصناع سارت بأسلوب حياة اتجه بهم في الاتجاه العقلي الرشيد Ralional Direction، وهذا ما لم يحدث لطبقة الزراع إلا بفعل مؤثرات خارجية قوية[٤٢].

وقد لاحظ «فيبر» من دراساته التاريخية أن طبقات التجار الأثرياء لم تعتقد في فكرة التعويض الأخلاقي Idea of Ethical compensation، تلك الفكرة التي آمن بها أبناء الطبقات الوسطى الدنيا، ولكنها - طوال المراحل التاريخية التي درسها «فيبر» أبرزت ميلاً أو اتجاهاً دنيوياً Mundane Orientation، ولم يؤمنوا بالديانات المنزلة على الأنبياء أو الديانات الأخلاقية Prophetic or Ethical Religion. وعلى هذا الأساس لم تكن طبقة أثرياء التجار هم حملة الدين الذي يدعو إلى الأخلاق والخلاص. وكلما ازداد ثراء أبناء هذه الطبقة كانوا أقل احتمالاً لتبني ديانة عالمية في نظر «فيبر»[٤٣].

ويستمر «فيبر» في تحليله للعلاقة بين الدين والبناء الطبقي، حيث يشير إلى أن المحاربين النبلاء Warrior Nobles عاشوا نوعاً من الحياة جعلتهم لا يظهرون أي تعاطف مع الأخلاقيات المستمدة من الديانات التي تؤمن بوجود إله سام متعال Transcendent God، أو مع الأفكار التي تدور حول الخطيئة Sin والخلاص. فالمحاربون يتطلعون نحو تحقيق المجد والشهرة، وكل ما يطلبونه من

الدين والحماية من السحر الشرير Evil Magic والصلاة من أجل النصر والإيمان في جنة المحارب Warrior's Heaven . فتجربة المحاربين النبلاء الذين يواجهون باستمرار الموت والأشياء غير المتوقعة ويسعون نحو الغلبة والجاه والسلطان، لم تكن لتتيح لهم الإيمان بفكرة التعويض العادل. فالمغامرات وحب الدنيا والجاه لم يترك لهم فرصة للتفكير في الآخرة والحساب العادل فيها وهي الفكرة الأساسية في الديانات السماوية(٤٤).

وقد اهتم «فيبر» بدراسة البيروقراطية Bureaucracy داخل المجتمعات الغربية وفي الحضارات العالمية القديمة. وقد رأى أن الاتجاه الديني الذي يغلب على البيروقراطيين يتمثل- من المنظور الكلاسيكي- في الكونفوشيسية Confucianism، حيث ساد بينهم الاتجاه نحو الإفادة من الظروف وانتهاز الفرص Opportunism والنفعية Utilitarianism وافتقد البيروقراطيون الشعور بالحاجة إلى الخلاص أو إلى الديانات أو الاخلاقيات المتعالية أو المتجاوزة. فهم يستبعدون الدين الشخصي الذي يتسم بطابع انفعالي أو عاطفي Personal Religion of an Emotional. ويشير «فيبر» إلى أن الموظف الصيني المستنير يحتفظ بالشعائر التي يؤديها أبناء المجتمع نحو الأسلاف ويستبقي احترام الكبار ويعتبرها أموراً ضرورية من أجل الاحتفاظ بالنظام الاجتماعي، ولكنه لا يؤمن بالروحانيات(٤٥). كذلك فإن الطبقة العاملة الصناعية الحديثة في أوروبا أظهرت ميلاً في نظر فيبر نحو المعتقدات التي تتعلق بفكرة الخلاص ولكنها عند هذه الطبقة تعد معتقدات شبه دينية Quasi Religious او معتقدات ظاهرية وليست معتقدات دينية حقيقية. وقد درس «فيبر» طبقات الصفوة Elite وطبقات المحرومين Disprivileged Classes ووجد أن الأفكار مثل الخلاص والخطيئة والتواضع لا تناسب طبقات الصفوة السياسية Elite Political Classes، وهو يؤكد أن الطبقات التي تتمتع بمميزات إجتماعية واقتصادية رفيعة نادرا ما تؤمن بفكرة الخلاص، وبدلا من هذا فإنها تميل إلى الانتماء الى الدين الذي تكون وظيفته الأولى إضفاء طابع المشروعية Legitimizing أو تبرير نموذج الحياة الذي يحيونه ودعم مركزهم في العالم(٤٦). وعلى العكس من ذلك فإن أبناء الطبقات

المحرومة يميلون نحو الاعتقاد في الديانات التي تنطوي على فكرة الخلاص وأخلاقيات التعويض Ethic OF Compensation ،(٤٧) واتاحه الفرصة لمشاركة النساء (ومنحهن درجة معينة من المساواة) في المجالات الدينية(٤٨). ويقول «فيبر» «لما كانت الحاجة للخلاص تعبير عن بعض المصائب، فإن الظلم الاجتماعي او الاقتصادي يعد مصدرا مؤثرا لمعتقدات الخلاص وإنْ لم يكن المصدر الوحيد أو الشامل أو الكلي»■ ولكن «فيبر» يؤكد من جهة أخرى أن أبناء الطبقات العاجزة إقتصادياً مثل العبيد وعمال اليومية لم يكونوا إطلاقاً حملة نموذج متميز من الدين Distinctive Type of Religion.

ويذهب «ماكس فيبر» إلى أن الأزمات والمحن الاجتماعية Social Distress أدت إلى قيام الحركات المسيحية التخليصيه Messiánic Movements التي قادها الزعماء المسيحيون من أجل تقديم وعود للمظلومين سواء في هذه الحياة الدنيا أو في الآخرة(٤٩). ويذكر «برنارد باربر» B. Barber أن من هذه الحركات ظهرت في مناطق كثيرة من العالم. ومع أن مثل هذه الحركات التي توجد في عصرنا تتسم بالتوجيه السياسي في المحل الأول والتوجيه شبه الديني في المحل الثاني، فإنها في الماضي كانت ذات طابع ديني خالص. ويشير «أودي» في تفسير هذه الحركات أن الشرائح الاجتماعية المظلومة والمحتاجة إلى إنقاذ من ظروفها العسرة طورت مجموعة من الأفكار الطوبائية Utopian Ideas التي تتعلق- حسب رأي أودي- بالتدخل الإلهي Divin Intervention* وتأسيس مملكة الله على الأرض.

---

* يتضح هنا تأثر «ماكس فيبر» بأفكار «ماركس» الزائفة حول الدين، فعلى الرغم من أن «فيبر» بذل جهده لدحض آراء ماركس» حول تصور البناء الاجتماعي وموقع الدين من المجتمع، إلا أنه يظهر هنا متأثراً بآرائه التي تحيل الدين إلى أيديولوجيات وهي فكرة زائفة، إلى جانب انه يعمم حيث لا يجب التعميم، مما لا يتفق مع أساسيات المنهج العلمي.

■ مثل هؤلاء الباحثين يطلقون على الايمان التدخل الإلهي لانقاذ المظلومين- من قبل هذه الحركات المسيحية- مصطلح اليوتوبيا-ويعني ما هو غير واقعي- مع أن الحقيقة التي تقرها كل الأديان السماوية وفي مقدمتها الإسلام الحنيف ان الله سميع عليم مطلع على العباد- حرم على نفسه الظلم وجعله بين الناس محرماً وأمر =

ويذهب- كارل مانهايم- K. Mannheim وهو رائد علم اجتماع المعرفة في ألمانيا- إلى أن اليوتوبيات تولد في عقول الناس نتيجة للظروف الاجتماعية، مثال هذا فكرة الخلاص والانقاذ Deliverence تقفز عادة في عقول أبناء الطبقات المضطهدة(٥٠).

وينبه «فيبر» إلى الإستعدادات الدينية المختلفة لدى النساء، فقد خرج من دراساته إلى أن النساء لديهن ميول دينية بشرط ألا تتضمن توجيهات عسكرية Military inOrientation، وأشار إلى أن المرأة تميل إلى المشاركة في الأنشطة الدينية بشكل إنفعالي أو عاطفي أو- على حد قوله- بشكل هستيري Hysterical(٥١).

وقد حاول «فيبر»- كما أشار «أدي» تقديم مجموعة من التفسيرات والتحليلات للعلاقة بين التدرج الاجتماعي Social Stratification وتقبل المعتقدات الدينية. والواقع أن ما توصل إليه «فيبر» ليست قوانين سوسيولوجية Sociological Laws وهو لا يدعي أنه قدم العوامل الحاكمة والمسيطرة sovereign Factors والتي تحكم الحساسية الدينية للناس Religious Sensitivities of Men فالظروف الحياتية تؤثر في الميول الدينية للناس Religious Propensities وترتبط الظروف الحياتية ارتباطاً جوهرياً بحقائق التدرج الاجتماعي الطبقي في كل المجتمعات. غير انه من جهة أخرى فإن عملية الصياغة النظامية Institutionalization لأفكار وقيم وممارسات معينة داخل مجتمع ما أمر يؤثر بدون شك على كل الطبقات والشرائح والجماعات داخل ذلك المجتمع. وعندما يُنَشَّأ الأفراد داخل مجتمع له ثقافته المعينة فإنهم يتعلمون قبول قيمه

= سبحانه بالعدل والقسط ويحاسب الظالمين على ظلمهم. وعلى هذا فرعاية الله لعباده وتدبيره لشؤون الخلق حقيقة لا مراء فيها وليست من قبيل اليوتوبيا كما يذهب البعض، وهو أمر مقرر في الكتب السماوية المنزلة وليس وليداً للمواقف الاجتماعية التي تتسم بالمعاناة والشعور بالظلم كما يذهب بعض المحللين المخطئين. وإذا كان بعض الناس لا يفوضون أمورهم لله ولا يدعون ربهم إلا في أوقات الأزمات فهو أمر يتعلق بالطبيعة الإنسانية التي خلقها الله سبحانه. يقول تعالى: «وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونآ بجانبه وإذا مسه الشر كان يئوساً﴾ [الإسراء ٨٣] ويقول تعالى ﴿وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً﴾ [الإسراء ٦٧].

وأفكاره السائدة والنموذج الديني الذي يسود داخل هذا المجتمع. وبخاصة الذي يسود داخل أسرة الشخص إذا كان بالمجتمع أكثر من دين. وهناك بعض الأفكار الدينية تميل إلى أن يكون لها خاصية القبول العام، ويضرب «أدي» المثل لذلك بأفكار الخلاص والانقاذ والديانات التي تتضمن مثل هذه الأفكار. فأرستوقراطية المحاربين Warrior Aristocracy في العصور الوسطى مزجت بين المسيحية وأخلاقيات المحارب Fighting man's Ethics لتكون ما عرف بقانون الفروسية Code of Chivalry. ويقول «فيبر» لقد جذبت الفترات التي اتسمت بالاثارة الدينية أو الاصلاحية القوية، طبقة النبلاء في طريق ديانات النبوة الأخلاقية Prophetical Ethical Religion لأن هذا النموذج من الدين له قدرة النفاذ داخل كل الطبقات والدول، ولأن طبقة النبلاء عادة ما تكون طبقة متعلمة(٥٢).

ونستطيع أن نخلص من هذا العرض السريع لآراء «فيبر» و «دوركيم» و «أدي» وغيرهم من علماء الاجتماع الذين عرضت آراءهم فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والتدرج الاجتماعي والطبقي، إلى نقاط ثلاث أوجزها فيما يلي*.

أولاً: يتأثر ميل الناس لاعتناق عقائد دينية معينة بشكل كبير بمراكزهم الاجتماعية داخل المجتمع*.

ثانياً: تعكس بعض الأفكار الدينية خصائص عامة حول الظروف البشرية الأمر الذي يجعلها ذات قبول عام يتجاوز تقسيمات التدرج الاجتماعي أو الطبقي.

---

* 1— Inclination Loward certain kinds of religious doctrins on the part of people is highly influenced by their social position in society.

2— some religious ideas reflect more universal characteristics of the human condition and therefore have a wide appeal which transcends the devisions of social stratification.

3— Social change and specially social disorganization, result in a loss of cultural consensus and group solidarity, and set men up on a « quest for community »- that is looking for new values to which they might adhere and new groups to which they might belong.

ثالثاً: يؤدي التغير الاجتماعي- وخاصة التفكك الاجتماعي إلى افتقاد الاتفاق الثقافي وتماسك الجماعة الأمر الذي يؤدي بالناس إلى «التساؤل عن المجتمع» أي إلى بحثهم إلى قيم يعتنقوها وإلى جماعات جديدة ينتمون إليها.

وهذا يعني أن تقبل دين جديد يرتبط بالحاجات والتطلعات التي ترتبط بدورها بالظروف الإجتماعية للناس، وهنا يجب أن نشير إلى أن الظروف الاجتماعية ليست عناصر علية بسيطة في مثل هذه الحالات.

تعقيب وتقييم:

هذه هي بعض الموضوعات التي تشغل علماء إجتماع الدين في العالم الغربي نود أن نورد بصددها مجموعة من الملاحظات الختامية.

أولاً: الحديث عن مصدر أو منطلقات الفكر الديني كأيديولوجيات لا ينطبق على الأديان السماوية لأنها واضحة المصدر فمصدرها الله سبحانه من خلال الوحي إلى أنبيائه الذين اصطفاهم عليهم جميعاً صلاة الله وسلامه.

ثانياً: محاولة ربط طبيعة المعتقدات بالبناء الطبقي وظروف الناس الاجتماعية محاولة قد تصدق في المجتمعات غير الإسلامية، وحدث فعلاً أن وظفت بعض المعتقدات المسيحية- خلال القرون الوسطى الأوروبية- توظيفاً في صالح كبار الملاك والإقطاعيين وآباء الكنيسة الأمر الذي أحالها إلى أيديولوجيات تحاول الحفاظ على الأوضاع الاجتماعية الظالمة التي سادت هذه الفترة، ويكفي في هذا أن نشير إلى نظريات التفويض الإلهي المباشر وغير المباشر... وتوجيه الناس إلى الخضوع الأعمى للحكام وأولياء الأمر وعدم البحث عن صالحهم في هذه الحياة الدنيا والتركيز على العمل فقط للآخرة.

ثالثاً: يختلف الإسلام- خاتم الديانات السماوية- إختلافاً كبيراً عن الأديان السابقة- في أنه تضمن العقيدة والشريعة، تلك الشريعة التي نظمت العلاقات الاجتماعية لمجتمع الإنسان بشكل يحقق الأمن السياسي والعدل الاقتصادي والإخاء الاجتماعي، من خلال نظم رسمت حدود ما يجب أن

يكون وما يباح وما يحرم. فالإسلام دين يساوي بين البشر ويضع معياراً موضوعياً للتفاوت بينهم (التقوى) وهو دين يؤكد أهمية السعي والعمل والجهاد في الحياة الدنيا «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا».
والإسلام دين القوة بغير عدوان، والوفرة بغير ظلم، والمساواة مع إتاحة الفرصة للاختلافات الفردية في حدود معلومة. ولهذا لا يستطيع أي دارس لعلم الاجتماع الديني القول بطبقية العقيدة الإسلامية (بمعنى أنها تستهوي طبقة دون اخرى تجد فيها خلاصها) فالإسلام يحارب الضعف والاستكانة ويدعو إلى الحق والقوة في الحق وإلى السيادة والعمل والانتاج والجهاد ـ تماماً كما يدعو إلى الحب والأخاء والعدل. ويكفي عزة للإنسان في التصور الإسلامي أنه خليفة الله في الأرض خلقه الله فيها لعبادته سبحانه واستعمار الأرض والتعارف ويقول تعالىٰ ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [المنافقون ٨] وقال تعالىٰ ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون﴾ الأية.. وقد كان من الصحابة رضوان الله عليهم الأثرياء والأقوياء مما ينفي عن الإسلام الطابع الطبقي فهو دين الفطرة الإنسانية السليمة بغض النظر عن الاختلافات الاقتصادية والسلالية والاجتماعية.

رابعاً: وهذه الحقائق تسقط فكرة الارتباط بين الإسلام كعقيدة وبين المركز الاجتماعي والاقتصادي. فالإسلام الحنيف لا ينطبق عليه هذا القول لأنه دين الإنسان كإنسان بغض النظر عن انتماءاته الطبقية.

خامساً: الإسلام دين يدعو للتقدم العلمي والاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي. ومن هنا فالتغير الاجتماعي التنموي في نطاق الإسلام أمر لا يثير مسألة البحث عن المجتمع والقيم والجماعات الجديدة، لأن ثوابت الإسلام العقدية والقيمية باقية خالدة والشخصية الإسلامية تقوم على العقيدة والقيم الإسلامية وهي شخصية متماسكة متوازنة تسعى للتقدم العلمي والاقتصادي والاجتماعي انطلاقاً من توجيهات الدين الحنيف.

سادساً: إذا كانت الكنيسة ـ في العالم الغربي ـ قد انقسمت انقسامات طبقية ـ كما يشير إلى ذلك بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع مثل «إيزامبرت»

Isambert و «برنبوم» Birnbaum وغيرهم، فإن المسجد الإسلامي ينبذ الطبقية ويؤدي رسالة خالدة هي رسالة الدعوة إلى الله وأداء الصلاة وتربية النشء وتدبير أمور المسلمين سياسياً وإقتصادياً واجتماعياً وعسكرياً في إطار قيم العدل والحق والمساواة والحرية بالمفهوم الإسلامي المتوازن. والمسجد هو المكان العام الذي يجتمع فيه جميع المسلمين بغض النظر عن اختلاف ألوانهم وأجناسهم وثرواتهم... فهم جميعاً يقفون للصلاة صفاً واحداً أمام رب عادل قادر مصطلح.

سابعاً: يتضح من هذا العرض الموجز لدراسات بعض علماء الاجتماع حول العلاقة بين الدين والبناء الاجتماعي أنها ركزت جميعها على المسيحية وعلى المجتمعات الغربية وبالتالي فإن نتائجها لا يمكن أن تنطبق على الدين الإسلامي الحنيف ولا على المجتمعات الإسلامية. وهذا ما يجعلنا نقول ان المشتغلين بعلم الاجتماع في الدول العربية والإسلامية مطالبون باعداد دراسات متعمقة عن بناء المجتمع الإسلامي ونظمه- سواء على المستوى النظري أو التطبيقي- إستناداً إلى الكتاب والسنة والتاريخ الإسلامي والدراسات الميدانية من أجل إبراز حقيقة هامة وهي أن الإسلام هو الكفيل بتحقيق أمل الأنسان في الأمن والرخاء والعدل والمساواة وتكافؤ الفرصة والمشاركة الواعية البناء في صنع واقعه وتنمية مجتمعه إقتصادياً وإجتماعياً، وتخليصه من كل ألوان القلق والصراع والحقد والزيف الذي تعاني منه المجتمعات غير الإسلامية.

ثامناً: لا تنطبق نظريات «فيبر» و «إيزامبرت» وغيرهم على الدين الإسلامي الحنيف ولا على المجتمعات الإسلامية فقد كان من بين الصحابة رضوان الله عليهم التجار الأثرياء وسادة قريش وكان من الصحابة أمهر القواد العسكريين، إلى جانب أواسط الناس والفقراء مما يسقط فكرة الربط بين الميل لاعتناق الأديان السماوية وبين الوضع الطبقي أو المهني كما أشار إلى ذلك «فيبر».

مراجع الفصل

1- Louis Schneider: Problems in the Sociology of Religion- in Robert E.L. Faris: Handbook of Modern Sociology: (ed)Rand Mc. Nally and Co Chicago 1964 P. 770.

ط) أحمد الخشاب: الاجتماع الديني- مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية- مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٠ ص ٥- ١٦.

٣- المصدر السابق.

4— Bernard Picart: Cerimonies et Custumes Religieuse de tous Peuples- Vol 4- 1783- Lambert: Histoire Generale: Civil, Politique et Religieuse de tous les peuples du monde 1750.

مذكورة في المصدر السابق ص ٨.

4- See: B. Spencer and F. J. Gillen: The Native Tribes of Central Austalia 1899- The arunta- Callawy: The Religion System of Amazulu 1870- R. Smith:Lectures on the Religion of the Semites.

مذكورة في دراسة أحمد الخشاب السابق الاشارة إليها.

٥) لمعرفة المزيد حول النظرية الماركسية يمكن الرجوع إلى دراسات ماركس نفسه ولمعرفة وجهات النظر النقدية تجاه تلك النظرية يمكن الرجوع إلى الدراسات المختلفة التي كتبت حول تلك النظرية. ومن أهم دراسات ماركس التي تعرض نظريته الاجتماعية كتابه بعنوان:

The German Ideology: A Contribution to The Critique of Political Economy.

ويمكن الرجوع أيضاً إلى

T. B. Bottomore and Moximilien Rubel.: Karl Marx- Selected Writings in Sociology and Social Philosophy: London Penguin- Books 1956.

وارجع إلى أهم الدراسات النقدية التي طرحت حول النظرية الماركسية وأهمها:

A- George Lichtheim: Marxism, A Historical and Critical study: L ondon: Routledge and Kagan Paul 1964.

B- C. R. Mills: The Marxists: New York Dell Publishing Co. Inc 1962.

C- Ernest Ficher: Marx in His Own Words London- Penguin Books, 1970.

D— Irvin M. Zeitlin: Marxism: A Re- Examination: Princiton. N.J Van Nostrand Co. Inc. 1967.

د. نبيل السمالوطي: النظرية الاجتماعية عند هيجل، ودورها في علم الاجتماع بحث غير منشور بكلية الآداب جامعة الاسكندرية.

6— Alex Inkeles: What is Sociology- An Introduction to the Disciplin and Profession: Prentice Hall- New Jercy 1964. PP. 29- 40.

7- K. Marx: Contribution to the crilique of Political Economy: Chicago- Charles H. Kier and Co. 1940 PP. 11- 12.

٨) أسكار لانج: الاقتصاد السياسي- ترجمة د. راشد البراوي دار المعارف ١٩٦٦ ص ٤٢- ٥٠.

9— Irvin Zeitlin: Ideology and the Development of Sociological Theory: Prentice Hall- Engliwood Cliff- New Jersy 1969 Chap. 1.

10— Pitirim Sorokin: Social and Cultural Dynamics 4 vols. N.Y. American Book Co 1937- Sorokin: Contemporary Sociological Theories: N.Y 1928. See also: N. Timasheff: Sociological Theory, its Nature and Growth 3rd- ed N. Y 1967.

وقد ترجم هذا الكتاب للعربية سنة ١٩٧٢.

11— Max Weber: The protestant ethics and spirit of capitalism. N. Y: Charles Scribners Sons 1958.

وسوف يجد القارىء في هذا الكتاب عرضاً للقضية الأساسية في نظرية «فيبر» والتي تتمثل في الروابط التاريخية بين مذهب المحتجين وبين النظام الرأسمالي في العالم الغربي، وقصد فيبر من إثبات هذه القضية تفنيد آراء ماركس وخاصة رأيه المعروض في نظريته عن المادية الجدلية. Dialectical Materialism ، وعلى الرغم من هذه الحقيقة فقد أوضح فيبر خلال هذا المؤلف انه لم يقصد به طرح حتمية ثقافية Cultural Determinism في مواجهة الحتمية الاقتصادية الماركسية Marxist Ecomomic Determinism.

13— M. Weber: Theory of Social and Economic Organization: Trans. by A. Henderson and T. Parsons: N. Y 1947 PP. 80- 89.

14— I. Zeitlin: Op. Cit.

١٠- د. نبيل السمالوطي : النظري لعلم الاجتماع: دار التب الجامعية الاسكندرية سنة ١٩٧٤.

15— Reinhard Bendix: Max Weber: An Intellectual Portrait. N. Y. Doubleday 1960 P. 265.

16— L. Schneider: Op. Cit. P. 772.

17— Ibid.

18— Ibid.

19— W.R. Smith Lectures on the Religion of the Semites. New York-Meridian Liberary 1956.

20— L. Schnieder: Op. Cit. P. 773.

21 — W.R. Smith: Op. Cit. PP. 17- 20.

22— Ibid.

23— Jane Ellen Harrison. Temis: A Study of the Social Origins of Greek Religion: (2 end ed) Combridge: The univ. Press 1927 PP. 13- 29.

24-- Robert K. Merton: Social Theory and Social Structure. Glencoe- Free- Press 1957 P. 25.

25- E. Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life. New York: Macmillan 1926 P. 47.

26— H. Bergson: The Two Sources of Morality and Religion. N. Y. Holt 1935 P. 113.

27— L. Schneider: Op. Cit. P. 781.

28— Ibid P. 782.

٢٩- انظر- د. أحمد الخشاب- مصدر سابق ص ١٦٥- ١٦٩.

30— F.A. Isambert: Christianisme et Class Ouvière: Tournai, France- Caster man 1961 P. 495, Mentionen in. Schnieder- Op. Cit. P. 795.

31- Schnieder: Op. Cit. P. 795.

32— E.R. Wikham: Church and People in an Industrial City- London- Lutter Worth 1957 PP. 218- 219.

33— G. Lenski: The Sociology of Religion in the Unites States: Soc. Compass 1962- 9- 307- 337 P. 313.

34— Schnieder: PP. 796- 797.

35— Thomas F.O'Dea:The Sociology of Religion Prentice Hall of India. Dew Delhi 1969 P. 55.

36— Ibid. P. 55.

37— Ibid. P. 56.

38— E. Durkheim: Suicide. Trans. by. A. Spoulding and George Simpson- Glencoe I 11- The Free Press 1951.

39- Max Weber: The Sociolgy of religion- Trans. by. Ephraim Fisch off . Boston: Beacon Press 1963 PP. 95- 97.

40— Ibid. P. 97

41- Ibid PP. 85- 90.

42- Ibid. PP. 80- 98.

43- Ibid. P. 91.

44- Ibid.

45- Ibid. P. 90.

46- Ibid. P. 107.

47- Ibid. P. 97.

48- Ibid. PP. 103- 104.

49- Bernard Barber: Acculturation and Messianic Movements - American Sociological Review October 1941, 6: 663-669- Mentioned in T. O'Dea: Op.Cit. P. 59.

50- Karl. Mannheim: Ideology and Utopia- N.Y. Harcourt, Brace and World 1949 PP. 190- 191- in O'Dea- P. 59.

51- M. Weber: Op. Cit. P. 154.

52- Ibid. P. 86